ALTRO VE

ANNO 2013

SISSC

Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

ALTROVE

ANNO 2013

SISSC

Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

INDICE

EDITORIALE

Sono passati più di vent'anni da quella sera in cui nello studio dell'amico Marco Margnelli nacque il progetto "Altrove", progetto coraggioso (e forse incosciente) che potesse diventare "organo ufficiale" della SISSC e portavoce di quella che definivamo "scienza degli stati di coscienza". Non ricordo più quale fosse la stagione di quella sera del 1992, in ogni caso il primo numero della Rivista vide la luce nella primavera del 1993.

Quanta acqua è passata sotto i ponti da allora! Quanti cambiamenti non solo nella SISSC e nella Rivista, ma anche nella nostra società: momenti di entusiasmo alternati a momenti dolorosi (primo fra tutti proprio la morte di Marco); successi e grandi difficoltà. Gli ultimi anni sono stati caratterizzati principalmente da difficoltà, quelle evidenziate già nell'ultimo numero uscito e riassumibili con una sempre crescente difficoltà ad avere spazio nel mercato editoriale in crisi, ma anche a problemi organizzativi, comunicativi e di visibilità con i Lettori interessati. Il tentativo di uscire dalla crisi affiancandoci ad un nuovo Editore non ha portato ai risultati sperati, anzi: per tre anni la Rivista non è più uscita.

Si è reso necessario un nuovo e più radicale cambiamento, che va dal rinnovamento del Consiglio Direttivo della Società ma anche ad un nuovo progetto editoriale digitale e ad un rinnovato e più agile Comitato Redazione per quanto concerne la Rivista Altrove. Inevitabile e indispensabile anche il rinnovamento della Rivista stessa, che diventa **"Raccolta di Articoli di Etnobotanica e Stati di Coscienza"**, ritrovando così lo spirito che animò i suoi primi numeri.

Chi scrive è fermamente convinto che il vecchio Altrove avesse nei fatti concluso la sua esperienza, e che avesse ormai ben poco da offrire ai Lettori, se non la testardaggine di chi continuava a mantenerla in vita.

Ringraziando gli Amici della nuova Redazione per avermi concesso fiducia volendomi ancora alla "guida" di Altrove, mi auguro che questa nuova fase sia della Rivista che della SISSC possa riaprire quella formidabile (e per certi versi irripetibile) esperienza che la vide protagonista del passaggio fra i due Secoli e riferimento non solo per la Comunità scientifica ma anche per centinaia e centinaia di giovani che

vedevano in noi una voce –come recita lo Statuto- "oltre le diffuse manifestazioni repressive da un lato e le profanazioni deculturate dall'altro (…) per una seria e libera ricerca sugli stati di coscienza.

Gilberto Camilla,
Direttore Scientifico di "Altrove"

INTERVISTA DI STANISLAV GROF AD ALBERT HOFMANN

Nella foto di gruppo: da sinistra a destra: Albert Hofmann, Stanislav Grof, Cristina Grof, Anita Hofmann

La Redazione di Altrove *vuole proporre per la prima volta in Italia questa straordinaria "chiacchierata" fra le due massime personalità che hanno segnato la storia della Ricerca psichedelica: Albert Hofmann, "Padre" dell'LSD, e Stanislav Grof, Creatore della tecnica della Respirazione Olotropica. L'incontro fra i due avvenne nel 1984 all'Esalen Institute a Big Sur, California. L'intervista è rimasta incredibilmente inedita, fino alla sua pubblicazione nel 2001 su MAPS, vol. XI (2).*
Crediamo che a distanza di quasi trent'anni l'intervista conservi intatta la sua straordinaria attualità e che sia diventata anche uno straordinario documento storico.
La Redazione di Altrove ringrazia "MAPS" *e il direttore Rick Doblin per la gentile concessione alla pubblicazione.*

Stanislav Grof: È per me un grande piacere e un onore presentarvi il dr. Albert Hofmann. Come ben saprete Hofmann è diventato famoso per aver scoperto un composto che probabilmente rappresenta la sostanza più controversa mai conosciuta, la dietilamide dell'acido lisergico, o LSD-25. Quando l'LSD fece la sua comparsa nel mondo della scienza provocò forte scalpore, sia per i suoi effetti sia per la sua potenza fino ad allora senza precedenti. Sembrava di aver tra le mani un tremendo e promettente strumento per la comprensione dell'eziologia della schizofrenia, ma anche uno straordinario agente terapeutico, un anticonvenzionale mezzo per il training degli operatori della salute mentale e una fonte di ispirazione artistica.

La scoperta dell'LSD provocò un'ondata immensa d'interesse per la chimica del cervello e, unitamente allo sviluppo dei tranquillanti, fu direttamente responsabile a quella che venne definita "l'era d'oro della psicofarmacologia". E fu così che quel figlio prodigio divenne un "bambino difficile". Il promettente capitolo nella psicologia e psichiatria venne interrotto da una auto sperimentazione di massa senza controllo, con conseguenti misure repressive, amministrative, legislative e politiche, così come dal panico per possibili danni cromosomici e dall'abuso militare e da parte della polizia segreta. Ma io sono fermamente convinto che il capitolo non sia affatto chiuso.

Che l'LSD ritorni o meno nella ricerca e nella terapia, come nella società moderna, le scoperte che gli psichedelici hanno reso possibili hanno profondamente rivoluzionato la nostra comprensione della psiche, della natura umana e anche della natura della realtà.

E queste nuove intuizioni fanno parte dell'approccio del mondo scientifico del futuro.

Prima di iniziare l'intervista vorrei aggiungere una piccolo nota personale. La scoperta dell'LSD da parte del dottor Hofmann e il suo lavoro, in generale, hanno avuto un profondo impatto sulla mia vita professionale e personale, della qual cosa gli sono immensamente grato. La mia prima esperienza con LSD nel 1956, quando svolgevo il tirocinio da psichiatra, fu una pietra di confine e un punto di svolta, e da allora la mia vita non è più stata la stessa. E così questa intervista mi permette di esprimere il mio profondo apprezzamento e la mia

gratitudine al dottor Hofmann per l'influenza che ha esercitato sulla mia vita.

La prima cosa che gli vorrei chiedere ha a che fare col modo con cui la gente tende a qualificare la scoperta degli effetti psichedelici dell'LSD. Di solito si pensa ad un semplice incidente, cosa che implica il fatto che non ci fosse nulla di più di una fortuita intossicazione. Ma io so da lei che la storia è in qualche modo più complessa. Ce la può chiarire?

Albert Hofmann: È vero che la mia scoperta dell'LSD fu casuale, ma era il risultato finale di esperimenti pianificati, e questi esperimenti avevano luogo in un piano sistematico di ricerca farmaceutica e chimica. Potrebbe esser meglio descritta col termine di ***serendipity***. Cioè, che si sta cercando qualcosa, si ha un certo progetto e si trova qualcos'altro; di diverso, ma che può in ogni caso tornare utile. E questo fu proprio ciò che accadde per l'LSD. Io avevo sviluppato un metodo per la sintesi della amidi dell'acido lisergico all'interno di uno studio sistematico, scopo del quale era quello di arrivare alla sintesi degli alcaloidi naturali della segale cornuta. Allora, negli anni Trenta, si era scoperto un nuovo alcaloide ergotico, che venne chiamato ergometrina o ergonovina. Si tratta del vero principio attivo della segale cornuta. La presenza di questo alcaloide nella segale cornuta è il motivo per cui è stato impiegato in ostetricia per bloccare le emorragie uterine e come oxitocico (farmaco che stimola la contrazione uterina, affrettando così il parto. *N.d.T.*). Questa sostanza si trasforma in amide dell'acido lisergico. Fino agli anni Trenta non era possibile preparare tali sostanze in laboratorio. Io scoprii una procedura tecnica che lo rendeva possibile e che era in grado di attivare una parziale sintesi dell'ergonovina; usai questa procedura per preparare altre amidi lisergiche. Prima ci furono le modificazioni dell'ergonovina, e una di queste modificazioni, la metergina, un omologo dell'ergonovina, è oggi il farmaco ostetrico per eccellenza per bloccare le emorragie post partum. Ho utilizzato la stessa procedura anche per preparare derivati dell'ergonovina non così vicini, differenti dalla metergina. Uno di questi composti fu l'LSD-25, la dietilamide dell'acido lisergico. Quello che mi prefiggevo era di preparare un farmaco analettico, uno stimolante del sistema respiratorio e circolatorio.

Grof: C'erano indicazioni nei primi esperimenti sugli animali che l'LSD potesse essere un agente stimolante?

Hofmann: No, feci l'LSD perché è un analogo della coramina, che è la dietilamide dell'acido nicotinico. Per la relazione strutturale fra l'LSD e l'anello dell'acido nicotinico, speravo di arrivare ad un analettico. Ma il nostro farmacologo arrivò alla conclusione che questa dietilamide dell'acido lisergico non aveva proprietà cliniche interessanti e suggerì l'interruzione della ricerca. Questo avveniva nel 1938. Ma io avevo la strana sensazione che bisognasse testare questa sostanza su scala più grande. Fu così che cinque anni dopo, nel 1943, decisi finalmente di sintetizzare un nuovo campione di LSD. Al termine della sintesi accadde qualcosa di molto strano. Sprofondai un uno stato onirico, in cui ogni cosa attorno a me si trasformava. La mia esperienza di realtà era cambiata, e la cosa era abbastanza gradevole. Lasciai il laboratorio, tornai a casa, mi stesi e raggiunsi uno stato onirico piacevole che poi svanì.

Grof: Ebbe subito il sospetto che si trattava di un'intossicazione dalla sostanza su cui lavorava?

Hofmann: Ebbi il sospetto che lo stato fosse stato causato da qualcosa del laboratorio, ma credetti che la causa fosse il solvente utilizzato. Avevo usato il dicloretilene, simile al cloroformio, nel corso della fase finale della preparazione. Così, il giorno dopo in laboratorio provai il solvente, ma non accadde nulla. Poi presi in considerazione la possibilità che la causa potesse essere la sostanza che avevo preparato. Ma ciò non aveva senso. Ero molto attento, e il mio lavoro era pulito. E,ovviamente, non avevo ingerito nulla. Ma non escludevo che, forse, qualche traccia della sostanza fosse in qualche modo passato nel mio corpo. Come, forse, una goccia della soluzione avrebbe potuto rimanere sulla punta delle dita e, quando mi strofinai gli occhi, passare nella sacca congiungivale. Ma se il composto era responsabile della mia strana esperienza, allora doveva essere molto, molto attivo.

Ero confuso, e decisi di condurre qualche esperimento per chiarire la faccenda, per capire la ragione della mia straordinaria esperienza. Da uomo prudente quale sono, iniziai l'esperimento con solo 0,25 milligrammi (di solito gli alcaloidi ergotici sono somministrati a

dosaggio di milligrammi). Si trattava di una dose molto bassa e mi aspettavo che non avrebbe avuto nessuna attività. Pensavo di aumentare cautamente la quantità di LSD nel corso di successivi esperimenti per vedere a quale dosaggio fosse attivo. Ma avvenne che quando ingerì questo quarto di milligrammo, in realtà presi una dose molto alta di un composto molto, molto potente. Entrai in uno strano stato di coscienza.

Ogni cosa attorno a me cambiò –i colori, le forme, e anche la sensazione dl mio Io erano modificate. Era molto strano! Divenni molto ansioso credendo di aver assunto una dose eccessiva e chiamai il mio assistente perché mi accompagnasse a casa. Allora non c'erano auto disponibili e così andammo in bicicletta.

Grof: Molti di coloro che ha preso LSD, in particolare a dosi così alte, nutrono molto rispetto per quel viaggio in bicicletta. Capiscono cosa deve essere guidare una bicicletta in quelle condizioni!

Hofmann: durante il viaggio verso casa –distava circa quattro chilometri- avevo la sensazione di non muovermi dal posto. Pedalavo, pedalavo, ma il tempo sembrava non passare. Nel mio successivo rapporto menzionai questo viaggio in bicicletta per dimostrare che l'LSD modifica l'esperienza del tempo, come esempio della distorsione del senso del tempo. Così il viaggio in bicicletta divenne un aspetto tipico della scoperta dell'LSD.

Stanislav Grof nel corso di una Conferenza

Quando arrivammo a casa mi trovavo in brutte, brutte condizioni.

Era una strana realtà quella in cui ero entrato, e pensavo che non sarei ritornato in me. Chiesi al mio assistente di chiamare il dottore. Quando questi arrivò, gli dissi che stavo morendo. Avevo la sensazione che il mio corpo non avesse più sensazioni. Mi visitò e scosse la testa, perché tutto andava bene.

Ma le mie condizioni peggioravano sempre di più. Quando mi stesi sul letto ebbi la sensazione di essere già morto. Credevo, avevo la

sensazione, di essere fuori dal corpo. Fu un'esperienza terrificante! Il dottore non mi diede nulla, ma io bevetti una grande quantità di latte come disintossicante aspecifico. Dopo circa sei ore l'esperienza del mondo esterno incominciò a cambiare. Ebbi la sensazione di ritornare da una terra molto strana a casa, nella realtà di ogni giorno. Ed era una sensazione molto, molto felice e un'esperienza molto bella.

Dopo un po' di tempo, ad occhi chiusi, incominciai a gioire del meraviglioso gioco di colori e di forme, davvero un piacere da osservare. Poi andai a dormire e il giorno dopo mi sentivo bene. Mi sentivo fresco, come un bambino appena nato. Era un giorno di aprile e andai in giardino. Durante la notte era piovuto. Ebbi la sensazione di guardare la terra e la bellezza della natura come era quando fu creata, il primo giorno della creazione. Fu un'esperienza molto bella! Ero rinato, vedevo la natura sotto una nuova luce.

Grof: Abbiamo osservato questa sorta di sequenza, il processo di morte e rinascita, molto regolarmente nel corso delle sessioni psichedeliche. Molti associano questa esperienza al ricordo della nascita biologica. Voglio chiederle se quando questo accadeva ci fu un incontro con la morte o se aveva già avuto la sensazione di essere inserito in un processo biologico di rinascita?

Hofmann: No, la prima fase fu un'esperienza veramente terrificante, perché non sapevo se mi sarei ripreso. Primo, avevo la sensazione di essere impazzito, e poi di stare per morire. Ma poi, quando tornai indietro, naturalmente ebbi la sensazione di rinascita.

Grof: quando divenne consapevole che la sostanza avrebbe potuto essere importante nella psichiatria?

Hofmann: immediatamente! Capii subito che la sostanza avrebbe avuto un ruolo in psichiatria! Ma allora non potevo certo immaginare che sarebbe stata usata nello scenario della droga, come puro piacere. Per me fu una profonda esperienza mistica, e non come un qualcosa di piacevole e quotidiano. Non ebbi mai il pensiero che avrebbe potuto essere usata come droga.

E poi, poco dopo la mia esperienza, l'LSD andò in mano agli psichiatri. Il figlio del mio capo di allora, il dottor Werner Stoll, che

lavorava al *Burghoeltzli Psychiatric Institute* di Zurigo, condusse i primi esperimenti con LSD. Per prima cosa fecimo controlli in laboratorio, perché il capo del Dipartimento chimico, professor Stoll, e il capo del dipartimento farmacologico, professor Rothlin, pensavano che quanto avevo riferito non fosse possibile. Mi dissero: «Deve aver fatto un errore nella misurazione del dosaggio. È impossibile che un dosaggio così basso possa avere effetto». E il professor Rothlin allora fece un esperimento con due suoi assistenti. Questi presero solo un quinto di quanto avevo preso io, e cioè 50 microgrammi. Anche così essi ebbero un'esperienza piena!

Grof: Così, in poche parole, questa fu la scoperta dell'LSD.
E veniamo all'altro importante capitolo della sua ricerca psichedelica, l'isolamento e l'identificazione dei principi attivi del funghi magici degli Indiani mazatechi del Messico. Quanto tempo dopo la scoperta degli effetti psichedelici dell'LSD fu contattata da Gordon Wasson?

Hofmann: Nei primi dieci anni l'LSD fu il mio "bambino prodigio", avevamo riscontri favorevoli in ogni parte del mondo. Sulle riviste scientifiche apparvero circa duemila articoli e tutto sembrava positivo. Poi, all'inizio degli anni Sessanta, qui, negli Stati Uniti, l'LSD si trasformò in droga d'abuso. In poco tempo questa modalità di consumo varcò la Nazione e l'acido divenne "la droga numero Uno". Veniva usato senza precauzione e la gente non era preparata e informata circa i suoi effetti profondi. Accadde di tutto, e l'LSD divenne una droga infame. Furono tempi difficili!

Albert Hofmann (primo a destra) e i Colleghi della Sandoz nel corso della Ricerca sui funghi messicani

Telefonate, panico, allarmi! Succedeva questo, succedeva quello… .era una vera psicosi. Da un "bambino prodigio" l'LSD improvvisamente si trasformò nel mio "bambino difficile". Sul giornale lessi la notizia che un micologo ed etnologo americano, Gordon

Wasson, con la moglie, scoprì dei funghi usati in contesto rituale dagli Indiani. Questi funghi sembravano contenere un allucinogeno che provocava effetti simili a quelli dell'LSD. Ovviamente non sapevo dove fossero questi etnologi, ma di certo ero interessato a studiare questi funghi. Allora scrissi una lettera al professor Heim, un micologo francese della Sorbona, a Parigi. Wasson e la moglie, che avevano scoperto l'antico culto messicano e che avevano pubblicato le informazioni sull'uso rituale dei funghi, gliene avevano spediti dei campioni. Gli avevano inoltre chiesto se poteva esaminare questi funghi e condurre una ricerca botanica. Il professor Heim tentò di isolare il principio attivo dei funghi, ma senza alcun successo.

Gordon Wasson nel frattempo aveva iniziato anche lui una serie di studi chimici negli Stati Uniti, all'Università del Delaware, ma neppure le sue ricerche ebbero risultati positivi.

E così il professor Heim che era a conoscenza del lavoro condotto con l'LSD a Basilea, mi chiese se ero interessato ad iniziare una ricerca. E così l'LSD fece sì che i funghi entrassero nel mio laboratorio.

Inizialmente avevamo solo 200 o 300 grammi di funghi. Li testammo sugli animali, poiché avevamo avuto alcune esperienze con LSD e sapevamo quale tipo di attività farmacologica ci dovevamo aspettare da tali principi attivi. Non scoprimmo nulla, e il nostro farmacologo suggerì che forse non erano affatto psicoattivi, che erano i funghi sbagliati, o che avevano perso la loro attività con l'essicazione. In ogni caso, per chiarire il dilemma, decisi di fare un auto esperimento. Assunsi una dose riportata nelle Cronache del passato -2,4 gr. di funghi secchi- ed ebbi un'esperienza piena come quella con l'LSD. Molto curiosa.

Presi i funghi in Laboratorio e dovetti tornare a casa perché avevo di nuovo ingerito un dosaggio abbastanza alto. A casa tutto mi sembrò messicano –le stanze e l'ambiente- anche se non ero mai stato in Messico. Pensai di essermi immaginato tutto, in quanto sapevo che i funghi provenivano dal Messico. Ad esempio c'era un collega presente, un medico che doveva assistere all'esperimento. Mentre mi misurava la pressione, lo vidi nelle sembianze di un Azteco. Aveva un viso tedesco, ma a me sembrava un sacerdote azteco ed ebbi la sensazione che stesse per aprirmi il petto ed estrarmi il cuore. Fu una vera esperienza messicana!

Dopo alcune ore feci ritorno dal paesaggio messicano e compresi che non avevamo usato i test giusti. Il lavoro sugli animali non ci avrebbe portato da nessuna parte, dovevamo testare l'attività (a vari dosaggi) su soggetti umani. E da quel momento, io e i miei colleghi testammo di persona tutti gli estratti prodotti dai funghi. Fecimo estrazioni con differenti solventi e usammo varie procedure per isolare i principi attivi.

Grof: quante tappe rifurono necessarie per arrivare all'identificazione chimica dei principi attivi?

Hofmann: Cinque o sei tappe. Finimmo con una modesta quantità, pochi grammi di materiale concentrato ancora amorfo. Lo potemmo usare per un'analisi cromatografica. Si scoprì così che la sostanza era concentrata in quattro fasi. Tagliammo la carta cromatografica e insieme a quattro colleghi ingerimmo queste frazioni.

Quando una si dimostrò attiva, conducemmo alcuni test sulla frazione; la cristallizzammo, trovammo lo specifico reagente colorato, e così via. Finalmente fummo in grado di isolare i principi attivi, che si rivelarono essere due sostanze, che chiamai psilocibina e psilocina, avendole isolate dalla *Psilocybe mexicana*. La maggior parte dei funghi magici usati dagli Indiani appartengono al genere Psilocybe.

Poi, quando ricavammo queste sostanze, le sottoponemmo a dei test farmacologici. Si scoprì che erano circa cento volte meno potenti dell'LSD, ma sempre molto attive. Questo vuol dire che la dose attiva è di circa 5 – 10 mg. In seguito ricevetti una lettera dal professor Moore dal Delaware, nella quale si congratulava con noi per aver risolto l'enigma dei funghi. Lui e la sua équipe avevano lavorato per più di un anno allo scopo di isolare i principi attivi dai funghi, senza riuscirci. Li avevano testati sugli animali, su ogni specie di animale, perfino sui pesci, senza riuscire a trovare nulla. La ragione del nostro successo fu che li usammo su noi stessi, e non sugli animali. Il professor Moore poi mi spedì il resto dei suoi funghi; dopo tutto il lavoro ne rimanevano circa 12 kg.

Grof: Quanto tempo ci volle ancora per identificare gli alcaloidi attivi?

Hofmann: Circa sei mesi. Avendo identificato queste sostanze dal punto di vista chimico, eravamo in grado di sintetizzarle in laboratorio. Potevamo utilizzare il materiali di base che avevamo dalla ricerca sull'LSD, principalmente derivati dalla triptamina che potemmo usare per la sintesi della psilocibina e della psilocina. Gordon Wasson, che era un banchiere di professione e un micologo per passione, rimase impressionato dai risultati. Non sapeva cosa i principi attivi significassero; per lui erano i funghi l'agente psicoattivo. Venne a trovarci a Basilea e gli mostrai questi principi attivi in forma cristallizzata. Solo lo 0,5% dei di questi funghi rappresenta i principi attivi. Invece di 5 gr. di funghi si possono prendere 25 mg. di psilocibina. Gordon rimase affascinato nel vedere questi cristalli, e poi disse: «C'è ancora una droga magica usata dagli Indiani che non è stata studiata scientificamente. È chiamata *ololiuqui*».

Grof: E così ha inizio un altro importante capitolo della sua ricerca.

Hofmann: Già. Andai con Gordon Wasson in Messico per studiare altre piante magiche, l'*ololiuqui* e la *Salvia divinorum*, una nuova specie di Salvia che gli Indiani usavano allo stesso modo dei funghi. Incontrammo Maria Sabina, la curandera o sciamana che aveva dato i funghi ai Wasson. Essi furono probabilmente i primi Bianchi ad aver ingerito i funghi nel corso di una cerimonia sacra. Era ormai la fine d'estate o l'inizio d'autunno e non c'erano più funghi. Spiegammo a Maria Sabina che avevamo isolato lo spirito dei funghi e che esso si trovava in piccole pillole. Rimase affascinata ed accettò di condurre una cerimonia per noi.

Per partecipare ad essa bisogna sempre avere un motivo. La cerimonia con i funghi è un consulto, come andare da un dottore o da uno psichiatra se si hanno problemi. Gordon disse a Maria: «Sono partito da New York tre settimane fa e mia figlia doveva andare in ospedale per avere un bambino. Non so come sia andata. Possono i funghi dirmi come andata a mia figlia?». E questo fu il motivo per fare la cerimonia per noi. C'erano Maria Sabina, le sue figlie e altri colleghi sciamani e fu una bellissima cerimonia.

Grof: So che, in quell'occasione Maria Sabina diede l'approvazione ufficiale, perché, dopo aver preso le pillole, confermò che gli effetti erano identici a quelli dei funghi sacri.

Hofmann: Vero. Per la cerimonia le diedi della psilocibina sintetica. Sapevo che usava un certo numero di funghi e le diedi il corrispettivo in pillole. Usammo quelle e fu una cerimonia profonda e fantastica, che durò fino al mattino. Le lasciai un barattolo di pillole e lei mi rispose: «Così ora posso guidare le cerimonie anche durante la stagione in cui non ci sono funghi».

Grof: Come è passato dallo studio dei funghi al lavoro con l'*ololiuqui*?

Hofmann: Ebbi un approvvigionamento di *ololiuqui*, semi di certe campanule, da Gordon Wasson. Gordon li ottenne da un Indiano zapoteco che li aveva raccolti per lui. Questi semi, al pari dei funghi, erano usati nel corso di cerimonie di guarigione e di divinazione. Fummo in grado di isolare i principi attivi responsabili degli effetti di questi semi e rimasi stupito nello scoprire che i semi contenevano i principi attivi della monoamide e idrossietilamide dell'acido lisergico e tracce di ergonovina. Erano i derivati dell'acido lisergico che ottenni nei miei studi con l'LSD. Inizialmente non credetti che ciò fosse possibile, perché i derivati lisergici sui quali avevo lavorato prima erano prodotti da un fungo.

Grof: E i semi delle *morning glory* provengono da piante fiorite che botanicamente appartengono a una categoria completamente diversa.

Hofmann: Proprio così. Queste piante appartengono a due differenti stadi evolutivi del regno vegetale, molto distanti l'una dall'altra. Ed è assolutamente inconsueto trovare gli stessi composti chimici in differenti stadi dell'evoluzione vegetale.

Grof: Ho sentito dire che all'inizio i suoi colleghi di allora lo accusarono di aver contaminato i campioni di *ololiuqui* con i prodotti della lavorazione dell'LSD. Conoscendo la sua meticolosità, questa fu un'accusa veramente oltraggiosa!

Hofmann: È vero. Ho divulgato i risultati del mio lavoro per la prima volta nel 1960, alla *International Conference on Natural Products* a Sydney. Mentre presentavo i risultati, i colleghi scuotevano la testa e

dissero: «Impossibile che lei abbia trovato gli stessi principi attivi in una sezione molto differente del regno vegetale. Stava lavorando con ogni specie di derivato dell'acido lisergico e potrebbe aver mischiato qualcosa, e questo è il risultato». Ma poi, ovviamente, condussero degli studi e confermarono i nostri risultati. Era la chiusura di un cerchio magico. Iniziai con le amidi dell'acido lisergico –metergina ed LSD- e l'LSD portò ai funghi. I funghi a loro volta portarono all'*ololiuqui* e il lavoro sull'*ololiuqui* mi riportò alle amidi dell'acido lisergico. Il mio cerchio magico!

Grof: Ha mai sperimentato l'ololiuqui su sé stesso?

Hofmann: Sì, l'ho fatto. Ma, naturalmente, è circa dieci volte meno attivo; per ottenere un buon effetto ci vogliono 2 mg.

Grof: E che tipo di esperienza è stata?

Hofmann: L'esperienza ebbe un marcato effetto narcotico, ma nello stesso tempo ci fu uno strano senso di vuoto. In questo Vuoto ogni cosa perdeva significato. Una vera esperienza mistica.

Grof: di solito quando si legge la letteratura psichedelica si trova una distinzione fra gli psichedelici cosiddetti naturali, tipo psilocibina, psilocina, mescalina, armalina o ibogaina, che sono prodotti da varie piante (e questo vale ancora di più per le piante in quanto tali) e gli psichedelici sintetici che sono prodotti artificiali di laboratorio. E l'LSD, che è semisintetico e come tale prodotto in laboratorio, è di solito classificato nella seconda lista. Mi pare di capire che lei ha un'opinione diversa.

Stanislav Grof simpaticamente intervistato dalla moglie, Cristina Grof

Hofmann: Certamente. Quando scoprii le amidi dell'acido lisergico nell'*ololiuqui* capii che l'LSD è solo una piccola modificazione di una

droga sacra antichissima in Messico. L'LSD appartiene, per struttura chimica e per attività, al gruppo delle piante magiche mesoamericane. Non è presente in natura in quanto tale, ma rappresenta solo una piccola variazione chimica di materiale naturale. Appartiene a questo gruppo come chimica, e anche, ovviamente, per i suoi effetti e per il suo potenziale spirituale.

L'uso dell'LSD sulla scena della droga può essere visto come una profanazione di una sostanza sacra. E questa profanazione è il motivo per cui l'LSD non ha effetti benefici nello scenario drogastico. Ad esempio provoca effetti terrificanti e deleteri invece che effetti benefici, per cattivo uso, perché è una profanazione. Dovrebbe esser sottoposto agli stessi tabù e alla stessa reverenza che gli Indiani hanno nei confronti di queste sostanze. Se tale approccio fosse stato trasferito all'LSD, l'LSD non avrebbe mai avuto una cattiva reputazione.

Grof: Cambiamo argomento. Ci può dire qualcosa in relazione ai tentativi di isolare alcaloidi attivi dalla *Salvia divinorum*?

Hofmann: D'accordo. Quando ero in Messico incontrammo un'altra pianta usata ritualmente dagli Indiani, come l'*ololiuqui* o i funghi. Si trattava di un membro della specie della Salvia, che allora non era ancora stata identificata botanicamente. Dopo un lungo viaggio nella Sierra Mazateca, riuscimmo finalmente a trovare una *curandera* che guidava una cerimonia con questa pianta ed ebbimo l'opportunità di fare un'esperienza con essa. Gordon Wasson, mia moglie ed io ingerimmo il succo delle foglie fresche e provammo qualche effetto, ma molto blando. Era un effetto chiaro, ma diverso da quello dei funghi.

Grof: Ha provato ad ottenere l'isolamento e l'identificazione chimica del principio attivo della *Salvia divinorum*?

Hofmann: Presi delle foglie e ne feci degli estratti estraendone il succo. Portai questo estratto nei laboratori di Basilea allo scopo di analizzarlo chimicamente, ma aveva perso la sua attività. Sembra che il principio attivo sia facilmente deteriorabile e il problema dell'analisi chimica non è ancora risolto. Fummo però in grado di stabilire l'identità botanica della pianta. Ciò avvenne al *Botanical Department* di Harvard, in cui si stabilì essere una nuova specie di Salvia a cui si diede il nome di

Salvia divinorum. È un nome sbagliato, dal latino scorretto; in realtà il suo nome dovrebbe essere *Salvia divinatorum*. Non sapevano bene il latino quei botanici! Io non fui molto contento del nome, perché *Salvia divinorum* significa "Salvia dei fantasmi", mentre *Salvia divinatorum*, il nome corretto, significa "Salvia dei sacerdoti", ma ancora oggi la letteratura botanica la definisce *Salvia divinorum*.

Grof: Fu il dottor Richard Schultes di Harvard ad identificare la pianta?

Hofmann: No, fu fatta nello stesso Istituto, ma da due altri botanici; furono loro a dare il nome.

Grof: È stata questa la fine delle sue ricerche sulle sostanze psichedeliche? Non ha più avuto interesse verso altre piante psichedeliche? E non ha più fatto tentativi di identificare alcuni altri principi attivi?

Hofmann: No, non più.

Grof: Il lavoro fu interrotto a causa dei problemi politici e amministrativi alla Sandoz in conseguenza dell'uso senza controllo?

Hofmann: Sì. Ho già detto che l'abuso e il cattivo uso provocarono molti problemi alla nostra Ditta. Poi giunsero le restrizioni legali da parte delle autorità mediche in praticamente tutti i Paesi, e, ovviamente, i dirigenti della Sandoz non ebbero più interesse a percorrere questa strada di ricerca.

Grof: Ora vorrei chiederle di un altro progetto, il suo lavoro con Gordon Wasson sui Misteri di Eleusi. Nel vostro libro *The Road to Eleusis*, suggerite la possibilità che fosse una culto psichedelico praticato per almeno 2000 anni, dal 1400 a.C, circa al 400 d.C. E questo non perché la gente perse interesse in esso, ma perché fu interrotto da un editto dell'Imperatore cristiano Teodosio che proibì tutte le cerimonie pagane.

Hofmann: Negli ambienti professionali degli studiosi del mondo greco è assolutamente certo che gli antichi Greci usavano sostanze

psicoattive nel loro culto. Esistono molte testimonianze circa una bevanda sacra, il *kikeon*, somministrato agli iniziati dopo una preparazione che durava una settimana. Dopo che gli adepti avevano consumato questa pozione, avevano, tutti contemporaneamente, profonde esperienze mistiche che non potevano descrivere nei particolari. Ho lavorato per circa vent'anni con il professor Kerenyi, studioso del mondo greco, sull'argomento.

La domanda cardine è: quali erano gli ingredienti di questo *kikeon*, di questa pozione sacra? Abbiamo studiato molte piante che Kerenyi suggeriva come potenziali candidati, ma nessuna era psichedelica. Poi arrivò Gordon Wasson con la sua ipotesi; ovviamente contemplava i funghi, perché lui vedeva funghi dappertutto! Mi chiese se l'uomo nell'antica Grecia era in grado di preparare una pozione psichedelica dalla segale cornuta. Gli venne questa idea perché i Misteri di Eleusi furono instaurati dalla dea Demetra, e Demetra è la dea del grano e della segale cornuta. Questo gli suggerì l'idea che la segale cornuta potesse essere coinvolta nella preparazione del *kikeon*.

Io avevo tutto il materiale a disposizione perché, come parte dei nostri studi sulla segale cornuta, avevamo raccolto tutta la letteratura al riguardo e molti campioni di ergot da tutto il mondo. Questi comprendevano anche l'ergot che cresceva nel bacino del Mediterraneo, in Grecia, e via dicendo. Uno o due di questi ergot selvatici che crescono su graminacee possono ugualmente trovarsi nei campi di segale o di orzo. La segale non era presente nell'Antichità, ma l'orzo sì, e nei campi di orzo è possibile trovare certi tipi di segale cornuta.

Avevamo già analizzato tutti questi campioni prima che Wasson mi ponesse la domanda, e in una specie diffusa su una pianta selvatica (*Paspalum*) trovammo gli stessi componenti dell'*ololiuqui*. I principali componenti erano amidi dell'acido lisergico, idrossietilamina dell'acido lisergico e anche la propanolamide dell'acido lisergico (ergonovina). Così non ebbi alcuna difficoltà a rispondere alla domanda di Gordon: l'uomo nell'antichità aveva la possibilità di preparare una pozione psichedelica dalla segale cornuta. Doveva solo raccogliere la segale cornuta, macinarla e aggiungerla al *kikeon*.

Gordon, alla ricerca della soluzione del *kikeon*, non si era rivolto solo a me, in quanto chimico, ma anche ad uno studioso del mondo Greco, il professor Carl Ruck di Harvard, specialista del ruolo delle piante medicinale nella mitologia e nella storia greca. Il professor Ruck fu in grado di indirizzare Gordon su certe allusioni presenti nell'*Inno a Demetra* che avvalorarono la sua ipotesi. Questi passaggi fanno riferimento a qualche specie di ergot impiegata per rendere il *kikeon* psichedelico. Allora scrivemmo quel libro, che parla di questa evidenza.

Grof: Il libro era *The Road to Eleusis*?

Hofmann: Sì, era *The Road to Eleusis*, pubblicato negli Stati Uniti e tradotto in molte altr elingue, come lo spagnolo o il Tedesco (e in italiano, Alla scoperta dei Misteri Eleusini, Milano 1996. *N.d.T.*).

Grof: Nel libro dice di aver fatto un auto esperimento con uno degli alcaloidi naturali per verificare l'ipotesi, per vedere se era psichedelico. Si trattava dell'ergonovina?

Hofmann: Sì. Trovammo principi attivi nell'ergot che cresce in Grecia. Erano amidi e idrossietilamidi dell'acido lisergico , che già si conoscevano come psichedelici. Ma non si sapeva se l'ergonovina possedesse qualche effetto psichedelico, ed io ero interessato a scoprirlo. L'ergonovina era già stata impiegata da decenni in ostetrica, senza nessun rapporto che fosse psichedelica. Ma il dosaggio durante il parto è di solo 0,5 mg. e 0,25 mg. La provai fino a 2 mg. e a questo dosaggio presenta evidenti effetti psichedelici.

Non fu mai scoperto prima perché quando era somministrata, le donne erano ormai alla fine del processo del parto. Si trovano cioè in uno stato in cui non sono buone osservatrici e, per di più, il dosaggio era troppo basso per produrre effetti psichedelici. La metergina e l'ergonovina producono anch'esse effetti psichedelici, ma a forti dosaggi.

Grof: È un'ipotesi molto interessante, perché ci offre una risposta plausibile all'intrigante interrogativo: che cosa veniva offerto ad Eleusi? Come era possibile che fossero così potenti e interessanti da attirare l'attenzione del mondo antico per almeno duemila anni senza

interruzione? E perché i Misteri attiravano personaggi eccezionali e famosi? Anche il fatto che erano sottoposti ad un rigido segreto –la punizione per la rivelazione dei misteri era la morte- suggerisce che qualcosa di straordinario, di estremamente importante accadeva in quel luogo.

Hofmann: Fu un importantissimo centro spirituale per circa 2000 anni. Tutto ciò che dobbiamo fare è guardare quanti personaggi famosi, chi per migliaia di anni nel mondo dell'Antichità, furono iniziati ai Misteri di Eleusi. Per noi fu un affascinante problema scoprire cosa realmente gli iniziati ingerivano. C'erano due famiglie ad Eleusi che conoscevano il segreto del *kikeon*, due generazioni di famiglie che ne conservarono il segreto.

Grof: S sente spesso dire che gli psichedelici sono estranei alla cultura occidentale, che sono usati presso i popoli senza scrittura, nelle società "primitive". L'enorme effetto che i misteri della morte/rinascita a vari livelli possono aver avuto sulla cultura greca, che generalmente viene considerata la culla della civiltà europea, può essere stato il segreto meglio conservato nella storia dell'umanità. Molte delle grandi figure dell'Antichità, come i filosofi Platone, Aristotele ed Epicuro, il commediografo Euripide, il condottiero Alcibiade, lo statista romano Cicerone, e tanti altri ancora, furono iniziati ai Misteri, sia che fossero quelli di Eleusi o quelli di Dioniso, di Attis e Adone, i Misteri mitraici o coribantici, o il culto orfico.

Hofmann: Questo dimostra ancora una volta che nei tempi antichi e ancora oggi presso le tribù indiane, le sostanze psichedeliche sono considerate sacre e usate nel modo corretto, in un rituale e in un contesto spirituale. Che differenza se paragonato all'irresponsabile e senza precauzioni uso dell'LSD per le strade e nelle discoteche di New York o di qualsiasi altra città dell'Occidente. È una tragica incomprensione della natura e del significato di queste sostanze.

Grof: Vorrei spostarmi da questa esplorazione culturale e storica per tornare alla chimica. Anche se la psicofarmacologia non è il suo principale interesse, vorrei chiederle una cosa sul meccanismo d'azione

dell'LSD. Sembra non esserci unanimità sul perché l'LSD è psicoattivo e ci sono molte ipotesi al riguardo. Lei si è fatto un'idea in merito?

Hofmann: Abbiamo condotto alcune ricerche correlate alla sua domanda. Abbiamo sottoposto l'LSD al carbonio radioattivo, il C14. Ciò rende possibile seguire il percorso metabolico nell'organismo. Abbastanza stranamente, abbiamo scoperto, naturalmente negli animali, che il 90% dell'LSD viene espulso abbastanza rapidamente, e solo il 10% raggiunge il cervello. E nel cervello raggiunge l'ipotalamo, dove sono localizzate le funzioni emozionali. Questo corrisponde al fatto che è principalmente la sfera emozionale ad essere stimolata dall'LSD. Le sfere razionali sono invece inibite.

Ovviamente non è l'LSD a produrre queste profonde modificazioni psichiche. La sua azione può essere compresa solo in termini di interazione con i processi chimici del cervello che sottostanno alle funzioni psichiche. Poiché l'LSD è una sostanza, la sua azione può essere descritta solo come interazione con altre sostanze e con le strutture del cervello, i recettori, e così via.

Una delle ipotesi più comuni era, per esempio, "l'ipotesi serotoninica" dei ricercatori britannici Woolley e Shaw. Si è scoperto che l'LSD è uno specifico e forte inibitore della serotonina in alcuni sistemi biologici. E poiché la serotonina ha un ruolo molto importante nella chimica delle funzioni neurofisiologiche del cervello, tutto ciò veniva visto come il meccanismo che sta alla base dei suoi effetti psicologici. Poiché l'antagonismo fra l'LSD e la serotonina è molto forte e molto specifico, i nostri farmacologi erano interessati a scoprire se esistono antagonisti serotoninici senza effetti psichedelici.

Non era questa solo una questione teorica ma oggetto di interesse pratico, in quanto la serotonina è coinvolta nel meccanismo dell'emicrania e della cefalea e in processi dell'informazione, Un antagonista serotoninico senza effetti psichedelici avrebbe potuto essere impiegato come medicina.

Grof: È questa la ragione per cui il 2-brominato di LSD, un forte antagonista della serotonina senza effetti psichedelici divenne così importante?

Hofmann: preparammo ogni sorta di derivato dall'LSD. Fra questi c'era il 2-brominato di LSD, che si dimostrò possedere spiccato effetto antiserotoninico ma senza effetti psichedelici. Dopo questa scoperta, l'ipotesi serotoninica non poté più essere sostenuta. Un altro problema era che l'antagonismo della serotonina non era studiato nel cervello, ma solo su preparati biologici periferici.

Grof: C'è poi, ovviamente, la complessa questione della barriera sangue/cervello; quale sostanza con antagonismo periferico viene usata per penetrare nel cervello?

Hofmann: L'LSD ha anche effetti su altri trasmettitori, tipo la dopamina e l'adrenalina, ed è tutto molto complicato. Per questo motivo l'LSD era uno strumento molto utile nella ricerca sul cervello ed è rimasto tale fino ai giorni nostri.

Grof: Sono particolarmente interessato ad una particolare ipotesi circa gli effetti dell'LSD. Fu formulata dal dottor Abramson e dalla sua equipe a New York. Sulla base di alcuni esperimenti su animali, in particolare sul Pesce Combattente (*Betta splendens*), essi giunsero alla conclusione che l'aspetto più significativo dell'effetto dell'LSD coinvolge il trasferimento di ossigeno ai livelli subcellulari. Per me ciò è interessante perché potrebbe spiegare la somiglianza fra gli effetti dell'LSD e le esperienze associate al processo della morte. E potrebbero esserci connessioni anche con gli effetti della respirazione olotropica, tecnica sviluppata da me e da mia moglie Cristina. Purtroppo sembra che questa ricerca sia limitata ad una sola pubblicazione; non ho mai avuto notizie di altri dati su questa ipotesi.

Hofmann: È un'altra ipotesi, nella quale, credo, veniva data importanza all'azione dell'LSD sulla degradazione dell'adrenalina e noradrenalina che porta a prodotti della ossidazione anormale (l'ipotesi di Hoffer e Osmond sull'adenocromo e adrenolutina). Ma nessuna ipotesi è stata confermata e la questione dell'effettivo meccanismo dell'LSD rimane aperta. Inoltre è importante capire che c'è un grande passo fra la chimica e l'esperienza psicologica. Ci sono limiti per avere risposte sulla coscienza da parte di queste basi chimiche.

Grof: Se la capisco bene, lei crede, proprio come me, che anche se riuscissimo a spiegare tutte le modificazioni biochimiche e neurofisiologiche che avvengono nei neuroni, dovremo sempre confrontarci con questo passo che separa i processi elettrici e biochimici dalla coscienza, cosa che sembra insuperabile.

Hofmann: Proprio così. È il problema di fondo della realtà. Possiamo studiare varie funzioni psichiche ed anche le più primitive funzioni sensoriali, come la vita, l'udito, e via dicendo, che costituiscono l'immagine del nostro mondo quotidiano. Sono costituite una parte materiale e da una parte psichica. E c'è un vuoto che non possiamo spiegare. Possiamo seguire il metabolismo nel cervello, possiamo misurare le modificazioni neurofisiologiche e biochimiche, i potenziali elettrici e così via. Questi sono processi materiali ed energetici. Ma la materia e la corrente elettrica sono cose abbastanza diverse, livelli differenti, dall'esperienza psichica. Persino la nostra vista e le altre funzioni sensoriali presentano lo stesso problema. Dobbiamo ammettere che c'è un vuoto che non può essere superato né compreso. Noi possiamo studiare i processi materiali e i vari processi a livello energetico, e questo è quello che facciamo in quanto scienziati. Ed ecco allora che giunge qualcosa di differente, l'esperienza psichica, che rimane un mistero.

Grof: Sembra ci siano due approcci radicalmente opposti al problema del rapporto cervello/coscienza come si manifesta nelle sessioni psichedeliche. Il primo è l'approccio scientifico tradizionale che spiega lo spettro dell'esperienza con LSD come il riemergere di informazioni depositate nel nostro cervello. Suggerisce che l'intero processo è contenuto nel nostro cranio e che le esperienze sono create dalla combinazione e dall'interazione di engrammi accumulati nella banca dati della memoria nel corso della nostra vita. L'alternativa a questa visione materialistica fu suggerita da Aldous Huxley. Dopo alcune esperienze personali con LSD e mescalina iniziò a vedere il cervello come una "valvola riduttiva" che normalmente ci protegge da un una valanga di input di informazioni, che altrimenti attraverserebbero e sovraccaricherebbero la nostra coscienza quotidiana. In questo modo la funzione del cervello è quella di ridurre tutte le informazioni disponibili e lasciarci ad una limitata esperienza del

mondo. Secondo questo punto di vista, l'LSD ci libererebbe da questa restrizione e ci aprirebbe ad una più estesa esperienza.

Hofmann: Sono d'accordo con la teoria di Huxley, secondo cui nelle sessioni psichedeliche la funzione del cervello rimane aperta. In generale noi abbiamo una limitata capacità di trasformare tutti gli stimoli che riceviamo dal mondo esterno perché raggiungano la coscienza. Sotto l'azione delle sostanze psichedeliche la valvola si apre e un enorme input di stimoli esterni entra in noi e stimola il nostro cervello. Questo da vita all'esperienza del travolgente.

Grof: Ha conosciuto personalmente Aldous Huxley?

Hofmann: Sì, l'ho incontrato due volte, ed ebbimo bellissime e importanti discussioni. Lui mi regalò il suo libro *L'Isola*, uscito poco prima della sua morte. Nel libro descrive una antica cultura su di un'isola, che cerca di fare la sintesi fra la sua tradizione spirituale e la moderna tecnologia. Questa cultura usa ritualmente quello che chiamano medicina moksha, e il moksha era un fungo che provoca illuminazione. Il moksha veniva preso solo tre volte nel corso della vita di ciascun individuo. La prima durante l'iniziazione in un rito di pubertà, la seconda nella mezza età e la terza in punto di morte, nella fase finale della vita. E quando Huxley mi diede il libro scrisse come dedica: "Al dottor Albert Hofmann, lo scopritore originale della medicina moksha". Sono molto orgoglioso di questo libro; è un libro stupendo.

Grof: È curioso il fatto che Aldous Huxley abbia realmente usato l'LSD per facilitare la transizione in punto di morte.

Hofmann: Vero. Dopo la sua morte, la moglie mi spedì copia di un foglio di carta. Quando si avvicinò la morte (non era in grado di parlare per il cancro alla lingua), scrisse: "0,1 mg. di LSD intramuscolo". E allora la moglie gli fece l'iniezione di moksha.

Grof: Vi è una bella descrizione dell'evento nel libro *This Timeless Moment*.

Hofmann: Vero, *This Timeless Moment* di Laura Huxley.

Albert Hofmann nell'ultima apparizione pubblica, in occasione del suo centesimo compleanno. Basilea, 2006

Grof: Vorrei chiederle qualcosa di molto personale. Avrà risposto alla domanda molte volte, ne sono certo. Nella sua vita ha fatto poche esperienze con LSD, alcune delle quali le ha raccontate qui. Tutto inizia con le esperienze associate alla scoperta dell'LSD, poi quelle nel corso dell'isolamento dei principi attivi dei funghi magici e dell'*ololiuqui*, l'esperienza nel rituale con Maria Sabina, le sedute descritte nel libro *LSD My Problem Child*, e poche altre. Che influenza hanno avuto queste esperienze su di lei, sulla sua filosofia di vita, sui suoi valori, sulla sua visione scientifica?

Hofmann: Hanno cambiato la mia vita, così come mi hanno portato ad un nuovo concetto di cosa sia la realtà.

La realtà divenne per me un problema dopo la mia esperienza con l'LSD. Prima credevo che ci fosse una sola realtà, quella della vita quotidiana. Una sola realtà, e tutto il resto fantasia e non reale. Ma sotto effetto dell'LSD sono entrato in realtà che erano reali e persino più reali della vita quotidiana. E allora ho riflettuto sulla natura della realtà e ho raggiunto delle consapevolezze più profonde.

Ho analizzato i meccanismi coinvolti nella produzione della visione del mondo normale, quello che chiamiamo "realtà quotidiana". Quali sono i fattori che la costituiscono? Che cosa sono l'interno e l'esterno? Che cosa dall'esterno ci proviene, e che cosa esattamente è l'interno? Uso per questo processo la metafora del trasmettitore e del ricevente. Il trasmettitore produttivo è il mondo esterno, la realtà esterna che comprende il nostro corpo. Il ricevente è il nostro Sé profondo, l'Io cosciente, che trasforma gli stimoli esterni in esperienza psicologica. È stato molto utile per me vedere cosa è la realtà, oggettivamente, esterna; qualcosa che non si può modificare, qualcosa che è identica per tutti. E cosa è prodotto da me, fatto da me, che cosa sono io, che cosa posso

cambiare. Che cos'è il mio mondo interiore spirituale e che cosa può essere modificato. La possibilità di modificare la realtà, che esiste in ciascuno di noi, rappresenta la vera libertà di ciascun essere umano. Abbiamo un'enorme possibilità si modificare la nostra visione del mondo. L'LSD mi ha aiutato enormemente a comprendere che cosa realmente esiste nel mondo esterno e che cosa è da me provocato.

Grof: Lei ha una fortissima consapevolezza e sensibilità riguardo i temi ecologici, per esempio l'inquinamento industriale dell'acqua e dell'aria, la distruzione della natura, la morte delle foreste europee, e via dicendo. Attribuisce questa sensibilità alle esperienze psichedeliche nelle quali ha vissuto una unità con la natura e con la creazione? Crede che queste esperienze in qualche modo la hanno aperta ad una maggior consapevolezza ecologica, ad un maggior senso di cosa stiamo facendo alla natura?

Hofmann: Sì. Attraverso la mia esperienza con LSD e la mia nuova visione del mondo sono diventato consapevole della meraviglia della creazione, della magnificenza della natura e del regno animale e vegetale. Sono diventato molto sensibile a ciò che accade a tutto questo e a tutti noi. Ho scritto e tenuto conferenze sui principali problemi ambientali che ci sono in Europa e a casa.

Grof: La scoperta dell'LSD è stata una importante tappa della sua vita, ed ha personalmente sperimentato quale positivo impatto potrebbe avere la sostanza su di noi se usata con proprietà. Ora le vorrei chiedere un'altra cosa: quale fu la sua reazione a quanto accadde negli Stati Uniti negli anni '60?

Hofmann: Beh, ci rimasi male, molto male. Come ho già detto non mi sarei mai aspettato che l'LSD avrebbe avuto un tale abuso. Ora ho l'impressione che la situazione sia migliorata, perché non si è più letto sui giornali incidenti con l'LSD, come praticamente avveniva quotidianamente negli anni '60. La gente che oggi usa l'LSD sa come usarlo. Tuttavia mi auguro che le autorità sanitarie comprendano che l'LSD, se usato correttamente, non è una droga pericolosa. Non la consideriamo una droga; il termine ha una pessima connotazione,

Dovremmo usare un altro termine. Le sostanze psichedeliche, se usate in modo corretto, sono utilissime all'umanità.

Grof: Lei ha scritto *LSD, My Problem Child*. Le ho sentito dire in questa conferenza, che spera di poter vedere il giorno in cui il suo bambino difficile diventerà nuovamente un bambino desiderato.

Hofmann: Probabilmente io non riuscirò a vederlo quel giorno, ma un giorno o l'altro nel futuro è destinato a realizzarsi, ne sono certo. La verità finalmente si farà strada, e la verità è: usato correttamente l'LSD è un importante e utilissimo farmaco. L'LSD non avrà ancora a lungo la cattiva fama di droga da strada, e gli psichiatri stanno nuovamente cercando di proporlo alle autorità sanitarie nelle loro sperimentazioni. Mi auguro che l'LSD diventi di nuovo disponibile legalmente ai medici. Allora potrà avere il ruolo che effettivamente dovrebbe avere, un ruolo benefico.

Grof: Lei ha un'idea futuro su ciò, un'idea su come vorrebbe che l'LSD venisse impiegato?

Hofmann: Abbiamo al riguardo una specie di modello ad Eleusi, e anche nelle cosiddette società primitive che utilizzano le sostanze psichedeliche. l'LSD dovrebbe essere trattato come una droga sacra ed avere una preparazione analoga, una preparazione diversa da quella di altri agenti psicotropi. Una cosa è avere un antidolorifico o un antidepressivo, un'altra è una sostanza che coinvolge la vera essenza degli esseri umani, la loro coscienza. La nostra vera essenza è la Coscienza Assoluta; senza un Io e senza la coscienza individuale, non esiste nulla. E questo nucleo, questo cuore dell'essere umano è influenzato proprio da queste sostanze. Sono, scusate se mi ripeto, sostanze sacre. Perché cosa c'è di veramente sacro se non la coscienza dell'essere umano, e un qualcosa che la attiva dovrebbe essere trattata con reverenza ed estrema attenzione.

Grof: Molti di noi che hanno sperimentato gli psichedelici sentono molto, come lei, che sono strumenti sacri e che, se adoperati correttamente, attivano la consapevolezza spirituale. Producono anche sensibilità ecologica, rispetto per la vita, attitudine alla cooperazione

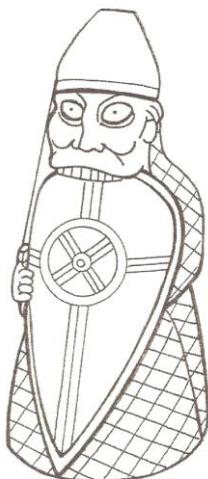
pacifica con gli altri uomini e le altre specie. Io credo, a come è il mondo oggi, che la trasformazione dell'umanità in questa direzione sia la sola speranza di sopravvivenza. Credo sia essenziale per il futuro del nostro pianeta lo sviluppo di strumenti che possano cambiare la coscienza responsabile della crisi in cui ci troviamo.

Hofmann: Sarebbe certo un passo nella giusta direzione. Abbiamo bisogno di un nuovo concetto di realtà e di nuovi valori perché le cose cambino in positivo. L'LSD potrebbe aiutarci a far nascere questo nuovo concetto.

Grof: Voglio ringraziarla per averci concesso il suo tempo libero in questa stupenda giornata, e per esser venuto qui con noi e aver diviso le sue esperienze di vita. L'ho apprezzato molto e, sono certo, così hanno fatto tutti i presenti.

Hofmann: Grazie a voi per avermi invitato ad Esalen: Ho apprezzato molto il paesaggio. È così bello essere qui e vivere l'atmosfera dell'istituto in compagnia di vecchi amici e colleghi. È stato una bella esperienza per me. Ancora grazie a voi tutti.

[Traduzione di Gilberto Camilla]

IL CIBO DEI PRODI

TIZIANO NONNI
Ricercatore, Perugia

"Arjuna, alzati e combatti"
[Bhagavad Gita]

"Ora, signore, appendi quell'ascia
Che abbastanza ha colpito"
[Sir Gawain e il cavaliere verde]

Questa ricerca prende l'avvio da quattro studi pionieristici che nel corso degli ultimi due secoli hanno trattato lo stesso argomento, ognuno indipendentemente dagli altri. Il primo di essi risale al 1784, opera del letterato svedese Samuel Odman era intitolato: 'Un tentativo di spiegare il furore berserk, degli antichi guerrieri nordici, sulla base delle scienze naturali'. Odman vi suggeriva la possibilità che la condizione di *furor* manifestata dai famosi combattenti vichinghi, fosse imputabile all'uso di un fungo, l'*Amanita muscaria*.

Il secondo studio fu pubblicato nel 1886, autore stavolta un medico e tossicologo, Frederik C. Schubeler. Costui, pur essendo all'oscuro delle affermazioni di Odman, proponeva esattamente la stessa tesi basandola sull'analisi dei caratteri che invariabilmente accompagnavano la condotta dei berserkir (la furia, l'eccesso di energia, il tremore, le sensazioni di freddo, il gonfiarsi ed infiammarsi del viso, etc.), valutandoli come dimostrazioni concrete di intossicazione da *Amanita muscaria*.

Ancora ottant'anni e nel 1967 Robert G. Wasson, in *Soma, the Divine Mushroom of Immortality* identificava la pianta sacra dei sacerdoti vedici con il fungo suddetto; in verità Wasson si spingeva oltre questa conclusione offrendo ai suoi lettori l'ipotesi che i rapporti dell'ovolo malefico con l'umanità siano stati assai più prolungati di quanto le testimonianze dei Veda lascino intravedere, e che anzi i sacri testi indiani siano solo l'ultima espressione di un "[…] culto eurasiatico assai diffuso, perpetuato un po' dovunque dalle leggende relative all'Albero di Vita e all'Erba dell'Immortalità".

L'ultimo studio che ci interessa risale al 1999 ed è condensato nell'articolo "Fly–Agaric Motifs in the Cu Chulaind Myth Cicle". L'autore, T. J. Riedlinger, vi sostiene che il comportamento e le caratteristiche fisiche del grande eroe Cu Chulain sembrano riprodurre al massimo grado le conseguenze dell'estasi da *Amanita muscaria*, al punto da spingerlo a considerare l'eroe Cu Chulain 'la rappresentazione umana del fungo o dei suoi capricciosi effetti'.

Ancora oggi le possibili conseguenze di questi lavori non sono state praticamente esplorate, e tra di essi solamente il libro di Wasson gode di una certa risonanza, mentre si dovrebbe valutare che qualora Odman, Schubeler, Wasson e Riedlinger avessero colto nel segno attribuendo tanta importanza al fungo, il che è probabilmente ragionevole, ci troveremmo di fronte a numerose conseguenze impreviste.

L'Amanita muscaria, il fungo delle mosche, nell'opinione comune è nulla più che un fungo maleodorante e tossico; il suo ingresso sulla scena culturale risale al 1784, allorché venne sottratto per la prima volta al campo di studio della tossicologia per farne l'oggetto di una ricerca storica. Il primato dell'operazione spetta allo svedese Samuel Odman. Odman sosteneva che la furia sovrumana manifestata dai vichinghi nei combattimenti, avesse una causa materiale nell'ingestione, deliberatamente ricercata, del fungo. La tesi fu successivamente ripresa, e sostenuta o contraddetta, da vari studiosi scandinavi, finendo per divenire in quei paesi materia acquisita al repertorio storico.

Dei temutissimi berserkir si raccontava che funzionassero come una terribile macchina da guerra, in battaglia costituivano le prime file dello schieramento, la vista di questi guerrieri deliranti terrorizzava gli avversari che nei racconti li dipingevano come bestie selvagge piuttosto che come esseri umani. Non parevano veramente temere nessun

pericolo; il più alto desiderio del berserk era andare coraggiosamente incontro ad una morte gloriosa, l'unica che gli avrebbe consentito il trapasso nel paradiso degli eroi, dove si sarebbe addestrato insieme agli dei fino all'avvento della battaglia finale, il Ragnarok. Erano talmente convinti della necessità di una fine cruenta da preferire accelerare il trapasso colpendosi con le proprie armi, piuttosto che rischiare di spirare pacificamente in un letto perdendosi il Valalla. Andavano in combattimento vestiti di pelli d'orso o di lupo, e si comportavano come tali. Per le loro confraternite rivestire la pelle dell'animale totemico non solo simbolizzava una trasformazione della natura umana, ma effettivamente comportava una mutazione totale dell'individuo che si ritrovava ad agire con i caratteri particolari dell'animale impersonato. Questi gruppi di guerrieri dall'anima ferina costituivano delle gilde esclusive i cui componenti sembra non avessero altro scopo oltre al guerreggiare; società di soli uomini di cui si sono trovati molti esempi tra i popoli indoeuropei, bande autonome con ideologie religiose e riti iniziatici particolari (Eliade, 1970:cap.I).

> Sembra certo – asserisce George Dumezil – che ovunque, il rapido successo delle colonie di conquistatori indoeuropei fosse dovuto alla presenza di specialisti della guerra, e in particolare dell'uso del carro, e di tecnici del combattimento come i *marya* indoiranici di cui le cronache egizie e babilonesi conservarono il ricordo spaurito [Dumezil, 1974:155].
>
> In una situazione difficile, un gruppo umano prendeva la decisione sacra di allontanare, di fare uscire dal territorio, la generazione che stava nascendo, non appena fosse divenuta adulta. Giunto il momento, Marte prendeva sotto la sua tutela i giovani espulsi, che formavano solo una banda, e li proteggeva finché non avessero fondato una nuova comunità sedentaria espellendo o sottomettendo altri occupanti; accadeva talvolta che gli animali consacrati a Marte guidassero i *sacrani* e divenissero loro eponimi: un lupo (*hirpus*) aveva guidato gli irpini, un picchio (*picus*) i picenti, mentre i mamertini derivavano il loro nome direttamente da quello del dio…ed è noto che, secondo la versione divenuta canonica, Roma fu fondata dai figli di Marte,

allattati da una lupa, volontariamente venuti da Alba (…) L'esercito romano, tuttavia, nel periodo in cui lo conosciamo appare (…) notevolmente diverso da quelle che erano state le bande di guerrieri indoeuropei (…) La legione è l'erede della sapiente falange, in essa la disciplina conta più del *furor* cui erano dovute le antiche vittorie (…) Roma perse perfino il ricordo delle schiere di guerrieri che si consideravano più che umane, grazie ad un'iniziazione magico-militare, depositari di poteri sovrannaturali: schiere di cui sopravvisse l'immagine, molto più tardi, nei berserkir scandinavi e nei fianna irlandesi [ivi:191-193]

Incisione su roccia raffigurante Odino (Wotan) sul suo cavallo Sleipnir mentre viene accolto sa una Valchiria che gli offre una bevanda rituale. Sul fondo una nave vichinga. Lillbjors, Gotland (Svezia), VIII Secolo

I *marut* erano gli omologhi indiani dei berserkir scandinavi; gruppi iniziatici militari indipendenti dal resto della società per la forza propria della funzione esercitata, caratterizzati socialmente dalla *svadha* - autonomia, carattere proprio, forza personale – associabile al termine latino *sodalis* con il quale si indicava l' «esponente di un piccolo gruppo autonomo all'interno della società e che a volte si contrappone ad essa: confraternita, corporazione, cabala politica, associazione segreta o illecita, banda di dissoluti»(Dumezil, 1985:190).

I berserkir erano tutto questo, indipendenti e pazzi. Era impossibile contrastarne la furia bellica, ed avevano un unico difetto, una volta cessata la tensione della battaglia rimanevano deboli ed indifesi come bambini, e con un disperato bisogno di dormire. A quel punto la metamorfosi era conclusa ed i berserkir ridiventavano individui normali, o quasi.

Nella *Saga degli uomini di Eyr* incontriamo due fratelli di stirpe svedese, Halli e Leiknir, robusti ed alti più degli altri uomini, che talvolta si trasformavano «e non avevano più natura umana quando si adiravano: si aggiravano furiosi come cani e non li spaventava né il fuoco né il ferro; nella vita quotidiana non erano pericolosi da trattare,

se non li si stuzzicava» (Scovazzi :39). Soggetti simili mettevano timore anche in chi li comandava.

Su uomini come questi, dalla potenza incontenibile e dal carattere instabile, nacquero inevitabilmente molte leggende; tale era la loro vitalità e l'insensibilità al dolore che si raccontava fosse impossibile ucciderli se non asportandogli organi vitali, o che le armi di metallo non potessero recargli danno.

Come risulta da cronache di anni relativamente recenti (attorno al secolo X), i berserkir non sembrano in quest'ultimo periodo di esistenza disporre di una loro dignità, si aggirano ai margini del consorzio civile costretti a piegarsi alle meschine necessità della vita sociale, cercano moglie - mentre dovrebbero essere celibi per vocazione di casta - si adattano a lavorare nonostante i loro convincimenti e la scarsezza di abitudine (ivi:47), sono poveri e malconci. Eppure erano stati orgogliosamente in battaglia con re Harald, l'unificatore della Norvegia, sulla prua della nave reale, e ancora tempo prima si trovavano al servizio di Odino, quand'egli governava l'Uppland svedese.

La controparte celeste dei berserkir, la loro rappresentazione divinizzata, gli *einherjar,* erano gli eletti di Odino, i caduti in battaglia che le bellissime valchirie accompagnavano nel Valalla, dove erano nutriti con un cibo che dà l'eternità. Da eroi dei miti si erano ridotti a pezzenti.

G. Dumezil ci parla di loro:

> È del tutto verosimile che gli Einherjar siano concepiti a immagine delle bande, *Mannerbunde*, delle vecchie società germaniche. È ciò che suggerisce il loro nome (ainaharijar), di cui il secondo elemento non è altro che il nome di un vecchio popolo della Germania continentale, gli Harii, presso il quale Tacito ha descritto molto correttamente, a quanto pare, una società di questo tipo, pur non avendone capito tutto il meccanismo (È anche capitato che si supponesse che *Harii* non sia il nome di un popolo ma di una società di guerrieri): - Gli Harii – egli dice – superano quanto a forza i popoli che ho appena elencato: selvaggi, essi accrescono la loro ferocia naturale servendosi di artifici e sfruttando il mutare del tempo: scudi neri, corpi imbrattati; per i combattimenti scelgono notti fitte e, grazie

all'orrore che così ispira nell'oscurità questo esercito lugubre (*feralis exercitus*), seminano il terrore; nessuno tra i nemici regge questo spettacolo inconsueto e quasi infernale» [Dumezil, 1985:156-157].

I berserkir, come altre società di uomini combattenti «delle quali sappiamo ben poco ma circa la cui esistenza siamo resi edotti da una quantità di segni» (Cardini:73), appartenevano ad un gruppo elitario distinto dalla massa dei guerrieri, erano i migliori, il fiore della gioventù, formavano un consorzio di prescelti il cui compito storico era stato il sostegno della società, almeno finché questa non decise di farne a meno.

Come per gli Harii così nel caso dei Daci sembra che il nome dell'etnia sia derivato dall'epiteto di una confraternita di guerrieri, anch'essi ricoperti di pelli di lupo, la cui abilità nel trasformarsi era famosa (*daci* significa 'quelli come i lupi). (cfr..Eliade, 1970: cap.I).

L'Europa registra la presenza di uomini-lupo già nell'antica Grecia, dove sul monte Likeo in Arcadia venivano celebrati riti feroci e sacrifici umani in onore di Zeus Likaios. Le carni degli uccisi erano mescolate a quelle di altri animali e servite agli adepti. Il sacro pasto avrebbe agito trasformandoli in lupi. Durante le cerimonie gli iniziandi si liberavano degli abiti con i quali erano giunti e traversato a nuoto un certo stagno si inoltravano nei boschi; lì risiedevano per nove anni prima di compiere il percorso inverso, questo purché negli anni passati nella selva non si fossero nutriti ulteriormente di carne umana, in caso contrario la loro sorte sarebbe stata definitivamente quella dei lupi. Quanti tornavano erano dotati di una nuova e misteriosa potenza fisica; si registrarono tra di loro atleti famosi per le vittorie riportate nelle gare di Olimpia, erano cannibali e uomini-lupo.

I sacrifici del monte Likeo (monte Lupo), che si diceva fossero i più antichi della Grecia, erano ancora celebrati nel IV secolo a.C. La tradizione faceva risalire l'origine del culto a tale re Licaone d'Arcadia, personaggio appartenente ad un'epoca separata dalla presente da un diluvio.

Alcuni studiosi ritengono che il mito di Licaone sia un riflesso di antiche pratiche rituali a carattere iniziatici, basate sull'esistenza

di alcune confraternite che usavano come simbolo l'immagine di un animale. Anzi secondo Burkert (*Homo necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Mith*, Berkley, University of California Press) non vi è alcun dubbio circa l'esistenza nell'antica Grecia di una "secret society", una lega segreta di uomini-lupo…si tratta di un'ipotesi non suffragata dalle fonti [Comba: 211].

Prosegue oltre l'etnologo Comba:

Il lupo è connesso, nel mondo greco antico, con un particolare stato mentale, prodotto dall'intervento di una potenza non umana e indicato col termine Lyssa, 'furore lupesco'. Il concetto di Lyssa si riferisce ad una furia tipicamente guerriera, ad uno stato di ferocia incontrollata che è posseduta da certi guerrieri particolarmente dotaTI […]. Il termine lyssa deriverebbe da Lycos, 'lupo'. ' Il guerriero, assumendo il comportamento di un animale feroce, può attingere una forza insperata e sovrumana, che lo rende indomito ed invincibile [ivi:235].

Odino (Wotan) con i suoi due spiriti guida in sembianze di corvo, Huggin (Pensiero) e Muninn (Memoria). Manoscritto islandese del XVIII Secolo

Lyssa era rappresentata in forma di un demone mostruoso, con fattezze umane [distorte] ma con il capo sormontato da una piccola testa di cane o di lupo (…). Cadere in preda di Lyssa significava essere mutati temporaneamente in essere selvaggio, dominati dalla forza cieca ed irrefrenabile della distruzione [ivi:236].

Altrove era detta Berserkagang.

[le confraternite militari di derivazione indoeuropea] nelle culture iraniche sono presenti ai tempi di Zarathustra [circa il 600 a. C. secondo le stime più modeste], ma una terminologia esoterica delle Mannerbunde si trova anche nei testi vedici e non v'è quindi

dubbio che confraternite di giovani guerrieri esistessero già in epoca indoiranica [ovvero precedente la scissione da un unico ceppo dei due popoli, l'indiano ed il persiano, risalente perlomeno al 2000-1500 a.C.]. G. Dumezil ha dimostrato la sopravvivenza di alcune iniziazioni militari presso i celti ed i romani e H. Jeanmarie ha scoperto testimonianze di rituali iniziatici presso gli spartani. I popoli indoeuropei sembrano dunque partecipare di un comune sistema di credenze e rituali attenenti ai giovani guerrieri (…). L'essenziale dell'iniziazione militare consisteva nella metamorfosi rituale del giovane iniziato in belva e non si trattava solo di destrezza, di forza fisica o di resistenza, ma di una radicale trasformazione del modo d'essere del giovane che, con un accesso di furore aggressivo e terrificante, negava la propria umanità e diventava simile alle fiere rabbiose (…) si diveniva temibili guerrieri solo appropriandosi magicamente delle proprietà della belva, in modo particolare del lupo» [Eliade1970:15].

Dal punto di vista della comunità un lupo è uno che si muove nei dintorni del villaggio aspettando la buona occasione per depredare, un lupo è un fuorilegge, un profugo, un estraneo; però erano lupi anche gli adolescenti durante l'iniziazione, quando erano costretti ad muoversi lungo i confini del vivere civile sopravvivendo come potevano: «Durante il periodo iniziatici il *kouros* spartano conduceva per un anno una vita 'da lupo': nascosto sulle montagne, viveva di piccoli furti ed evitava ogni contatto umano» (ivi:12). Il giovane era spinto a tenere un comportamento che, per quanto apparentemente asociale, doveva avere un fine ben determinato che interessava la collettività; bisognava stimolare in lui quelli che in altre circostanze sarebbero apparsi come vizi, mettendo alla prova nell'iniziando il coraggio, la furbizia, l'intelligenza e tutte quelle doti necessarie in un guerriero. Come si vede nella sua formazione, l'essenza stessa del militare è contraddittoria, e perciò difficilmente governabile.

Scrive Mircea Elide:

Ciò che interessa la nostra ricerca è che la metamorfosi in lupo avveniva tramite la vestizione della pelle, cerimonia preceduta o

seguita da un cambiamento radicale nel comportamento. Finché il giovane era avvolto nella pelle dell'animale non era più un uomo ma una belva: non solo era un guerriero crudele e invincibile, posseduto dal *furor heroicus*, ma in lui non restava più nulla di umano, non si sentiva più costretto dalle leggi e dai costumi degli uomini. I giovani guerrieri, infatti, non solo si attribuivano il diritto di vivere di rapina e di terrorizzare la comunità durante le riunioni rituali, ma si comportavano da carnivori, divorando ad esempio carne umana. Credenze nella licantropia di origine rituale o estatica sono testimoniate non solo presso i Germani, i Greci, gli Iranici e gli Indiani, ma anche fra i membri delle società segrete nord-americane e africane. Non v'è alcuna ragione di dubitare che si siano dati casi reali di licantropia antropofaga, le società africane dette 'dei leopardi' ne costituiscono il migliore esempio, ma non sono questi casi sporadici di 'licantropia' che possono spiegare la diffusione e la continuità delle credenze intorno agli 'uomini-lupi'. E' piuttosto l'esistenza delle confraternite dei giovani guerrieri o degli stregoni, vestiti o non vestiti con la pelle di lupo ma sempre simili nel comportamento ai carnivori, che può spiegare le credenze sulla licantropia [ivi:cap I].

Più volte i testi iranici parlano di "lupi a due zampe", membri delle *Mannerbunde*. Il *Denkart* afferma anzi che "i lupi a due zampe" sono "più crudeli dei lupi a quattro zampe", e altri testi li chiamano *keresa*, 'briganti, vagabondi' che si aggirano nell'oscurità della notte. Si insiste molto sul fatto che si nutrano di cadaveri, ma, pur non escludendo la possibilità di veri pasti umani, sembra più probabile si tratti di un luogo comune utilizzato polemicamente dai seguaci di Zaratustra contro i membri di questi gruppi iniziatici militari che, in occasione dei loro riti, terrorizzavano i villaggi conducendo una vita assai diversa da quella dei contadini e dei pastori iranici. In ogni caso si parla sempre delle loro orge estatiche a base di una bevanda inebriante che li aiutava a trasformarsi in bestie feroci. Fra gli antenati degli Achemenidi figurava anche una famiglia chiamata ***saka haumavark*** ; Bartolomae e Wikander così interpretano

questo nome: "Coloro che si trasformano in lupi (*varka*) nell'estasi provocata dal soma (*hauma*)". E' noto del resto, che fino al secolo XIX le riunioni di giovani comportavano un banchetto con le vivande rubate o ottenute con la forza, in modo particolare le bevande alcoliche [ivi:15-16].

Dopo esserci resi conto che i berserkir e la ferinità di cui davano mostra non furono un fenomeno unico ma uno stile di vita ampiamente diffuso nel mondo indoeuropeo, torniamo alle tesi di Odman ed all'analisi che egli effettuò sui sintomi della frenesia berserk, la berserkagang.

Questi guerrieri divenivano preda di una tale furia da non potersi controllare, abbattevano tutto ciò che era sul loro cammino, e non si curavano di ciò che facevano. Finché durava la furia, nulla poteva fermarli; ma quando essa terminava erano talmente sfiniti da non avere la metà della forza normale, ed erano talmente deboli da sembrare reduci da una malattia, e la furia durava un giorno (in Wasson:343 e sgg).

Con l'avvento del cristianesimo e l'affermarsi dei principi pacifici che propagandava, il rispetto mostrato verso i berserkir, sempre misto ad una dose di paura, si trasformò definitivamente in orrore per le loro imprese, «[…] non che si smettesse di lottare, ma il cambiamento di costumi sopravvenuto col cristianesimo non permise oltre l'uso di tali sinistri aiuti [si riferisce all'ingestione dell'*Amanita muscaria*] per lo scopo. Così la conoscenza si estinse con i suoi praticanti» (ivi).

Prima che Odman se ne interessasse, i berserkir erano accusati di praticare le arti diaboliche (il che per un certo verso è certamente vero) o più generalmente erano ritenuti affetti da pazzia.

D'altro canto, datosi che il regno vegetale offre diversi mezzi per provocare tali disordini mentali, e per indurre i più deliranti attacchi di follia, sono piuttosto incline a credere che i berserkir conoscessero una qualche sostanza tossica che usavano allorché la situazione lo richiedeva, e che essi mantenevano segreta solo a loro [ivi].

Il nostro cita come possibili fonti di alienazione mentale, l'oppio, l'atropa belladonna e la canapa, rifiutandole nel caso in questione perché estranee ai climi nordici; delle piante indigene prende vagamente in considerazione la *Datura stramonium*, ma considera l'ovolo malefico il grande favorito, perché, dice: «Il suo uso è ampiamente diffuso nell'Asia del nord, esso provoca in chi lo consuma felicità, eccitazione, sensazioni di potenza e grandezza accompagnate da un'energia inusuale e movimenti convulsi: Gli effetti durano all'incirca dodici ore, terminando con l'esaurimento e il sonno» (ivi).

Pur riconoscendo che altre sostanze provocano per certi versi effetti simili a quelli descritti, due argomenti fanno optare decisamente Odman per il fungo:

1) Il clima freddo del nord fornisce il giusto habitat all'*Amanita muscaria* e ciò ne rende possibile l'approvvigionamento.

2) L'uso del fungo è costume abituale di quella parte dell'Asia da cui Odino migrò con il suo popolo verso il nord Europa, «e siccome la storia dei berserkir, nel nord, comincia con l'arrivo di Odino», gli sembra corretto dedurne che il dio ed i suoi fedeli, venendo dalla patria natia, portassero con sé il costume di andare in battaglia intossicati dall'ovolo malefico.

Dagda, Divinità druidica, Signore delle Scienze e Antenato mitico dei popoli irlandesi

[…] Odino aveva il potere di rendere i suoi nemici ciechi
e sordi nella battaglia, o come paralizzati dalla paura,
e le loro armi non tagliavano più che dei bastoni.
In compenso i suoi uomini andavano senza corazza, selvaggi
come lupi e cani. Mordevano gli scudi
ed erano forti come orsi e tori.
Uccidevano gli uomini, e né il fuoco
né l'acciaio potevano nulla contro di loro
Fare questo si chiamava berserkagang. [Ynglingasaga – cap.6 in Dumezil, 1959:56]

> A proposito del nome 'Odino', vediamo che il suo significato etimologico ci permette di restare in argomento dato che «la parola nordica da cui deriva, Odhr, e che Adamo di Brema traduce eccellentemente con *furor*, corrisponde al tedesco Wut - furore – e al gotico Wods – posseduto; come sostantivo designa sia l'ebbrezza, l'eccitazione, il genio poetico…il movimento del mare, del fuoco, del temporale; come aggettivo sia violento che furioso e rapido» (ivi:71).

Un'insieme di termini che si adatta perfettamente a descrivere il comportamento di combattenti temibili, e dal quale si deduce che ci sono notevoli concomitanze tra il senso del nome Odino, re degli dei, grande mago e dio dei guerrieri, e le attività dei berserkir, e come non è permanente il potere di questi ultimi, non lo è quello del dio, difatti Odino trae la sua grandezza dalla fonte miracolosa *Mimir,* collocata presso l'albero cosmico Yggdrasil, per il cui uso egli ha lasciato in pegno un occhio, e a quella fonte torna continuamente per rinfrescare e accrescere la propria potenza. Sicché volendo prestare attenzione alle opinioni di Odman, si deve aggiungere tra gli argomenti favorevoli l'evidenza che anche il dio dei berserkir ricorreva ad una particolare bevanda per mantenersi in forma ed esercitare la magia.

In maniera totalmente indipendente dal lavoro di Odman, un secolo dopo, deduzioni identiche furono raggiunte da Friederik Christian Schubeler, medico e tossicologo con un particolare interesse per i veleni vegetali. Schubeler nel 1886 pubblicò *Viridarium Norvedicum* dove analizzando i sintomi che appaiono durante la frenesia berserk li giudicò trattarsi di una forma di avvelenamento i cui effetti gli richiamavano alla mente quelli dell'Amanita muscaria, a lui noti attraverso le relazioni di viaggiatori in Siberia.

> Uomini che talvolta erano posseduti da una furia selvaggia che raddoppiava temporaneamente la loro forza rendendoli indifferenti al dolore fisico, ma che allo stesso tempo ne annullava l'umanità e la ragione, rendendoli simili a bestie selvagge. Questa [energia] rabbiosa occorreva non solo nell'infiammarsi della battaglia ma anche nel corso di lavori faticosi, cosicché quanti ne erano posseduti compivano cose che

> altrimenti sarebbero apparse oltre le capacità umane. Si dice che questa condizione iniziasse col tremore, il battere dei denti e una sensazione di freddo, dopo di che la faccia si gonfiava e cambiava colore. Contemporaneamente si presentava uno sdegno ardente che cresceva fino a diventare furia, durante questa fase essi urlavano come bestie, mordevano il bordo degli scudi, eliminando tutto ciò che si trovavano di fronte senza distinguere tra nemici ed amici. Quando l'attacco passava, seguiva un'intensa apatia e una mancanza di energia che poteva durare un giorno e più [s.n.] (…) il nostro esimio storico P. A. Munch è dell'opinione che la berserkagang non fosse altro che una follia periodica che si ripeteva. Non posso condividere il suo punto di vista, ma insisto che la berserkagang era indotta da qualche stimolante, e specificatamente dall'Amanita muscaria. I sintomi più peculiari che accompagnavano la berserkagang si ripetevano sempre nella medesima forma e l'intera faccenda cessò qualche tempo dopo l'introduzione da parte del cristianesimo di uno standard etico più puro… Quantunque le vecchie relazioni storiche non ne parlino, mi sembra ragionevole supporre che i mezzi usati per indurre lo stato in questione dovessero essere mantenuti segreti. I berserkir erano temuti da tutti, e potevano, in un certo senso, ottenere quanto desideravano; è perciò nella natura delle cose che essi facessero il possibile per mantenere lo straordinario rispetto [manifestatogli] dalla gente normale. Sicché la conoscenza dello stimolante passò segretamente da un uomo all'altro" [in Wasson:348 sgg].

Attorno all'11° secolo (in Norvegia nel 1015 e in Islanda nel 1123) furono emesse leggi che resero illegale la berserkagang, punendo i contravventori con tre anni di bando, per ogni volta che fossero stati colti in quelle condizioni: «questo semplice fatto rende evidente che la furia era ricercata personalmente e non frutto di malattia» (ivi).

Le opinioni dei due studiosi scandinavi trovano conforto nelle antiche cronache nordiche, dove si parla di un cibo che rende potenti. Sassone Grammatico narra, tra le gesta dei danesi, la storia di Hothero, in lotta con Baldero, che si impadronisce della bevanda destinata ad

aumentare le forze del suo avversario.(cfr. Sasso Grammatico:III,III,4 pg.135)

Sassone racconta anche un'altra storia di pozioni magiche, questa riguarda Erico che

> raggiunse per effetto di quanto aveva ingoiato il culmine dell'umana saggezza. Senza dubbio il vigore della bevanda, veramente incredibile, produsse in lui una piena conoscenza di tutte le scienze, al punto che poteva capire sia il linguaggio degli animali feroci che quelli domestici. Infatti non solo era espertissimo nelle cose umane, ma riconduceva anche i suoni animali all'espressione di sentimenti precisi. Inoltre parlava tanto affabilmente e forbitamente da rendere più elegante qualsiasi suo discorso arricchendolo continuamente di proverbi. A quanto sembrava, il piacevole assaggio di una sola pietanza non solo aveva generato una grande capacità di raziocinio e di eloquenza, ma anche la facoltà ricondurre a buon esito le guerre [s.n.] [ivi:V,II,6 – V,II,9 pp.208-209].

Cernunnos, dio celtico "dalle corna di cervo". Particolare del bacile d'argento dorato di Gundestrup, prima metà del I Secolo a.C., Museo Nazionale di Copenaghen

Sembra così accertata tra i popoli del Nord la conoscenza di una pozione dotata, tra le altre virtù, di potenti qualità belliche, che poi si trattasse del succo dell'Amanita muscaria è ancora da appurare.

Per comprendere il valore dell'analisi di Schubeler e l'utilità di un esame di ordine tossicologico sugli epici combattenti scandinavi o celtici, vorrei ricordare quel famoso esempio del comportamento berserk, al quale abbiamo appena accennato, per cui essi mordevano gli scudi; si suole interpretarlo come una manifestazione di rabbia trattenuta in attesa della mischia, o come un atteggiamento destinato a intimorire gli avversari, ma potrebbe più facilmente essere una conseguenza diretta dell'avvelenamento.

Il medico Batista Grassi che verso la fine dell'ottocento batteva le campagne lombarde cercando di procurarsi informazioni sui rimedi

contadini, finì con l'interessarsi inevitabilmente al consumo dell'ovolo malefico, pratica che sembra fosse a quei tempi alquanto diffusa, al punto che Grassi fornisce nelle sue relazioni l'indirizzo di una farmacia che vendeva il prodotto essiccato e polverizzato.

Fra i vari casi da lui esaminati propongo il seguente:

> R.M., signorina di Rovellasca, d'anni 20, robusta di costituzione…alle 12 e 1/2 antim. mangia tre grammi di agarico secco finamente triturato e misto a tre cucchiai di zabaglione debolissimo. Alle 3 ¼ sonnecchia per un momento, poi si desta; e nota ai ginocchi senso di dolore, di formicolio e stanchezza; torna a passeggiare; poi si siede e dice di avere la schiena calda e aggiunge seriamente: non sono vicina ad una fornace! Schiamazza e ride; corre a dondolarsi sull'altalena; poi con una scala a pioli va in un fienile e di là getta grossi fasci di legna. Mi assicura che sente nei muscoli una forza insolita ma che non è molto allegra. Digrigna i denti in maniera che rabbrividisce; vuol delle noci; ne stritola i gusci con smania grandissima; coi denti vorrebbe fare a pezzi un soldo… vorrebbe stritolare i sassi coi denti; rode le ossa come un cane
>
> [Batista Grassi:vol.1, pp.961-972].

R.M. fa stridere i denti, prova un grande calore, manifesta una forza inconsueta; sono tre sintomi propri dell'intossicazione dei berserkir, i quali, lo ricordiamo, talvolta morivano misteriosamente consumati dalla temperatura elevata prodotta dal corpo, fenomeno che colpì anche Cu Chulain. Si consideri che la signorina R. M. del resoconto, ha ingoiato tre grammi di agarico secco, laddove nelle intossicazioni degli sciamani siberiani si parla di uno o due funghi, arrivando talvolta persino a dieci. Nel caso di Cu Chulain e di altri, come Frothone, che 'morì mentre stava attaccando il re di Svezia, Regnero, ingiustamente accusato di tradimento; e non l'uccise la forza delle armi, ma cadde sopraffatto dal peso della sua armatura e dal grande calore sprigionato dal suo corpo

[Sassone Grammatico:89-90].

Potremmo ben parlare di overdose.

Nel corso dei suoi studi, Wasson inevitabilmente venne a conoscenza delle teorie avanzate da Odman e Schubeler, e ci si aspetterebbe che, considerando il sostegno che ne derivava alla sua tesi di una religione preistorica basata sul culto dell'*Amanita muscaria*, le abbracciasse con entusiasmo. Ma non fu così. Wasson era persona intimamente onesta, e piuttosto che rincorrere una gloria personale a discapito del buon nome dei funghi magici preferì quest'ultimo. Egli fu il primo tra gli occidentali, almeno il primo del quale si abbia conoscenza, a prendere parte ad una seduta sciamanica dove erano consumati dei funghi psilocibe. L'esperienza che ne trasse e il ricordo che l'accompagnò lungo il corso della sua vita, sono stati più volte descritti da questo coraggioso esploratore dell'animo umano, ed egli sapeva bene che nelle sensazioni che lui e gli altri partecipanti alla veglia avevano provato non c'era la benché minima traccia di aggressività o malanimo, sicché gli parve corretto e doveroso sostenere che i due studiosi scandinavi si erano completamente sbagliati, e questo essenzialmente per due motivi:

> Primo. L'ammazza-mosche non è mai nominato nelle Saghe e nelle Edde. L'unico appartenente del mondo dei funghi ad apparirvi è l'Esca [punk o touchwood] (Knosk e varianti dialettali). Nessuna pianta misteriosa o non identificata gioca un qualche ruolo nella rabbia berserk. Gli antichi storici Saxo Grammaticus e Olaus Magnus non fanno menzione di un tale agente. Non risultano tradizioni orali di una tale pratica precedentemente al XIX secolo […].
> Secondo. I sintomi dell'inebriamento da ammazza-mosche sono l'opposto del *furor* berserk, e i norvegesi e svedesi che lo immaginano dovrebbero documentarsi […]. L'effetto dell'*Amanita muscaria* è soffice, confortevole, quieto, rassicurante. Ad un determinato stadio si prova una sensazione di ilarità fisica, ma nelle storie di nostra conoscenza non si riscontra una singola testimonianza che parli di selvaggia bellicosità
>
> [Wasson:167-168].

Wasson sottovalutava le capacità mimetiche dell'*Amanita muscaria*, mai avrebbe immaginato che funghi simili a quelli amorevoli che lui aveva provato in Messico, funghi che i sacerdoti vedici impiegavano per raggiungere Dio, fossero capaci delle nefandezze imputate ai berserkir. Serviamoci per illustrare il corso di una possibile intossicazione del racconto che lo scrittore americano Tom Robbins pubblicava sulla rivista *High Times*, esponendo le esperienze provate con il fungo:

> Ho mangiato l'amanita tre volte. La seconda non ho provato altro che una leggera nausea. Le altre volte mi sono ritrovato sbronzo. In un modo glorioso e colossale. Dico 'sbronzo' invece che 'stonato' perché non ho provato l'esperienza di venire illuminato da una dolce elettricità oceanica, a cui avevo il privilegio di fare da conduttore dopo avere ingoiato mescalina o LSD-25. In acido provavo la sensazione di essere parte integrante dell'universo. Sotto l'effetto dell'amanita avevo la sensazione che io ero l'universo. [*Le mie estremità toccano il cielo e la terra…immenso mi innalzo fino alle nubi – cantava il poeta vedico*] Non c'era un senso di perdita dell'ego: giusto l'opposto, io ero un supereroe in grado di battere qualsiasi arcangelo si fosse presentato in città, lui e il ferruginoso carro merci con cui era arrivato. Cercate di capirmi, non ero ostile ma mi sentivo forte, invincibile e perfettamente in grado di dare una lezione al mobilio che stava andando in pezzi e sciogliendosi ai miei piedi in un rigagnolo di colore. Sebbene i miei bicipiti siano più simili a limoni che a pompelmi, io avrei potuto accettare una sfida di Muhammad Alì(…), e sono sicuro ancora oggi alla luce sobria di due anni dopo, che avrei potuto metterlo al tappeto…Un'energia euforica mi riempiva, ma all'inizio e alla fine dell'intossicazione provavo sonnolenza a sbalzi. Pare che le mie reazioni siano tipiche. Periodi di mugghiante attività intercalati da momenti di torpore sembrano essere i sintomi dell' "avvelenamento" da *Amanita muscaria* [Tom Robbins, "Il fungo magico", *High Times* dicembre 1978-stampa alternativa 1993, pg.20].

Dal racconto di Robbins apprendiamo che il delirio generato dall'ovolo non è dello stesso tipo di quello provocato da altri

allucinogeni che ponevano lo scrittore in armonia con l'Universo, questa nuova sensazione è potente, addirittura onnipotente, c'è vigore e coraggio, ma anche instabilità e l'eventualità di una prolungata narcolessia.

In opposizione alle asserzioni di Wasson diciamo quindi che, non solo droghe differenti (da quelle di cui lui aveva fatto esperienza) determinano effetti diversi, ma anche che effetti diversi sono prodotti dalla stessa droga col mutare delle circostanze dell'assunzione. Levi-Strauss ci spiega quest'ultimo punto:

> Una delle conclusioni più certe che possiamo trarre dal grande e appassionante film realizzato da Roger Heim (…) sui funghi allucinogeni è che la forma ed il contenuto del delirio mutano radicalmente in ogni singolo soggetto umano e che l'una e l'altro sono funzioni del temperamento, della storia personale, dell'educazione e del mestiere... Nelle società che, a differenza delle nostre, istituzionalizzano gli allucinogeni, ci possiamo aspettare che queste droghe generino non già un tipo ben determinato di delirio connesso alla loro natura fisico-chimica, bensì quel tipo previsto dal gruppo per ragioni consce o inconsce, e che differisce in ciascun gruppo. Gli allucinogeni non celano alcun messaggio naturale, la cui stessa nozione appare contraddittoria. Essi sono solo gli innescatori e gli amplificatori di un discorso latente che ogni cultura tiene di riserva e di cui le droghe permettono o facilitano l'elaborazione. Non appare dunque legittimo invocare, come fa Wasson, le forme siberiane del delirio provocato dall'*Amanita muscaria*, di solito sereno e benigno, per respingere la tesi di vari scienziati scandinavi, secondo la quale questo fungo sarebbe la causa del furore *berserk* degli antichi Vichinghi. Indubbiamente non possediamo a questo proposito alcuna prova diretta e, date le circostanze, l'ipotesi resta gratuita e senza fondamento. Ma nulla permette di escludere a priori che, in società tanto differenti quanto lo furono quelle dei Koryak e dei Vichinghi, si sia sollecitata la stessa droga per ottenere effetti psichici opposti [C. Levi-Strauss:270].

Successivamente a Schubeler intervenne sulla questione della pianta sacra dei berserkir un altro micologo e tossicologo, Carl Morner. In un libro sui funghi del 1919, dopo avere riassunto le apprezzabili opinioni di Odman, Morner riferiva un aneddoto accaduto nel 1814 sul fronte della guerra Svezia-Norvegia:

> Secondo le osservazioni di un ufficiale del reggimento Varmland, l'amanita delle mosche fu usata anche molto più tardi [dell'epoca dei berserkir] allo scopo di indurre spirito di lotta. Nel corso di un'avanzata egli notò alcuni uomini affetti da frenesia e schiumanti dalla bocca; il che fu imputato dopo investigazioni, alla causa menzionata [in Wasson:351-353].

Sarebbe questo il primo caso in cui si annota esplicitamente l'uso dell'ovolo malefico in guerra.

Nel 1930, un altro Scandinavo, Rolf Nordhagen, professore di botanica all'università di Oslo, commentava positivamente le asserzioni di Morner: «datosi che Morner è medico e professore di chimica fisiologica, alle sue affermazioni deve essere attribuita considerevole importanza». Quindi, riferendo l'episodio del reggimento Varmland, scriveva:

> Quest'informazione mi ha colpito per la sua importanza (…) i soldati del reggimento Varmland non si saranno imbattuti da soli nella conoscenza di utilizzare l'*Amanita muscaria.* Sicuramente deve esserci una tradizione popolare dietro l'intera storia che può ben essere sopravvissuta dai tempi dei Vichinghi» (ivi pg.354), commentava inoltre: «non possiamo sfuggire il fatto che le descrizioni che i vecchi esploratori diedero sul decorso dell'intossicazione corrisponde assai ai sintomi berserk [ivi].

La tradizione dell'uso bellico dell'amanita ammazza-mosche alla quale si riferiva Nordhagen, effettivamente risulta anche da un altro episodio narrato da Stella Kuylenstierna-Andrassy in un volume autobiografico. L'evento si svolge durante la seconda guerra mondiale, mentre i russi sferrano con successo un attacco contro l'armata tedesca:

la punta di diamante dell'armata rossa consisteva di battaglioni di detenuti reclutati tra i peggiori criminali e folli. Essi avevano nelle narici pezzi di cotone impregnati nel succo di un curioso fungo che trasforma gli esseri umani in bestie. Alcuni furono catturati da noi [l'episodio è narrato da un ufficiale ungherese]. Quando l'effetto del veleno iniziò ad indebolirsi, essi urlarono e piansero come ossessi…si infuriarono e morsero come cani affetti da rabbia, dopo di che caddero in un sonno profondo [in Wasson:355-356].

Si trasformano in bestie, sono furiosi, mordono e infine, stremati, cadono addormentati; gli ultimi berserkir della storia.

Sembra, in sostanza, che la posizione negativa di Wasson sull'*Amanita muscaria* quale droga dei berserkir non sia poi così definitiva come egli vorrebbe farci credere, soprattutto quando si ampli il campo di osservazione sommando alle testimonianze siberiane la narrazione dei Veda, dove è possibile osservare le conseguenze del consumo del Soma sulla persona di Indra, il dio della battaglia. Qui si racconta tutta un'altra storia.

Indra
- Colui che dalla nascita fu capo degli dei, il saggio,
colui che protegge gli altri dei con la sua grandezza,
colui di fronte alla cui energia e potenti imprese
tremano i due mondi: egli, o uomini, è il Signore!...
- Colui che può, se lo vuole, far vacillare questo pianeta,
colui che umiliò e scacciò la razza inferiore,
colui che, come un giocatore, ammassa tutte le vincite…
[…] il terribile, colui al cui cenno stanno i cavalli, il bestiame, le moltitudini
le armate, quello a cui si appellano entrambe le schiere in battaglia,
il potente toro, il maglio…
- Colui davanti al quale terra e cielo s'inchinano,
colui davanti al cui respiro le montagne tremano,
rinomato bevitore del succo del Soma, colui che maneggia
il fulmine scintillante: egli, o uomini, è il Signore
- Colui che col proprio aiuto assiste tutti coloro che spremono

il Soma…colui la cui anima si espande con le preghiere,
grazie al Soma…è il Signore
[RV.II,12]

Allorché Indra, sfinito dalla lotta epocale col dragone Vrtra, cedette all'apatia e sparì agli occhi dell'umanità, solo un'altra dose di Soma fu in grado di rinvigorirlo perché potesse tornare ad officiare il suo ruolo di salvatore del mondo. Indra è una vera figura di supereroe Marvel dai superpoteri, la personificazione evidente della classe guerriera; egli è *vira* (il latino *vir*) il più maschio degli uomini, il temerario dalla potenza indomabile, la vita esuberante, il dio che sconfigge i demoni dell'aridità e dell'oscurità, il vittorioso re degli invasori arii contro gli indigeni.

Nel pantheon vedico, egli resta un eroe, un uomo-dio (non propriamente uomo e neppure soltanto dio) sino alla fine…la sua parentela con l'uomo è strettissima: ne è l'amico, il fratello, il padre e la madre. E' molto generoso e facile alla collera. Il tipico re-guerriero, ed i suoi preferiti non sono già le famiglie di sacerdoti, nominati così sovente nei Rg-Veda, ma i guerrieri. La sua sete di Soma è quasi inestinguibile come l'avidità per la carne dei tori [Zaenher:45].

Il Soma è lo strumento che Indra utilizza per instaurare l'attuale ordine cosmico, è l'assunzione di Soma che gli fornisce l'energia necessaria ai gravosi compiti che l'aspettano. L'inno primo del nono libro dei Rg-Veda si esprime chiaramente:

Nel selvaggio rapimento di questa bevanda Indra stermina Vrtra:
egli, l'Eroe, dispensa su di noi la sua ricchezza
[RV IX,1,10]

e altrove:

Godi la bevanda gioiosa, tua dolce compagna,
con cui abbatti gli uomini maligni (RV VII,1,10)
Con leggi risolute, il dispensatore delle ricchezze

> potente grazie al Soma, offre molto cibo buono e prezioso…
> [RV VII,19,7]

In Rv.I,102,10 Soma è invocato perché dia la forza per abbattere il nemico; in VI,72, tutte le grandi conquiste vengono attribuite alla potenza della coppia Indra-Soma. In IX,97,58 si prega:

> Soma, che noi si possa con il tuo aiuto
> fare una catasta delle nostre prede di guerra

Da questi passaggi, e da molti altri, risulta chiaramente che il Soma muniva Indra del vigore necessario per avere successo nelle lotte intraprese, dal canto suo il dio si sentiva felicemente attratto dalla bevanda che ingollava smodatamente.

E' il genere di notizie che avrebbe potuto indurre Wasson a ragionare differentemente sulla pacificità dell'intossicazione del Soma.

Dumezil riteneva che l'arma vincente delle truppe arie fosse stato il carro da guerra, senza in questa considerazione tenere conto del parere degli indiani vedici che affermavano di possedere nel Soma l'arma segreta, l'autentica artefice delle vittorie; una risorsa della quale, a dire il vero, non sempre sapevano gestire l'enorme potere:

> [Indra] è appena nato e già deruba suo padre, Tvastr, del Soma e ne tracanna un'enorme sorsata del valore di cento vacche. E, così irrobustito la sua statura si accresce in modo da riempire i due mondi; subito uccide Vrtra, distrugge cioè, tutto ciò che l'ostacola, e dà libero corso alle acque. Poi si rivolge contro il padre, lo afferra per i piedi e lo riduce in pezzi
> [Radhakrishnan:69].

E se questa non è berserkagang…. Esauriti i nemici, l'uomo-belva scarsamente distingue gli amici, ricordava Schubeler. Tra i termini che designavano Marte c'era *caecus* –attribuitogli dai poeti; ad un certo punto di *furor*, il dio si abbandona al suo arbitrio e massacra l'amico quanto il nemico (Dumezil-1974:209) Marte era talvolta affetto da berserkagang, come Indra e lo stesso Odino. Nessuno di loro era sempre pienamente in grado di sostenere la devastante esperienza.

Nonostante i modi orrendi palesati, Indra è il dio maggiormente amato dai poeti vedici, e quello considerato più utile.

> Il dio maggiormente associato a Soma è Indra, il dio guerriero per eccellenza; e poiché è lo smisurato ingurgitare di Soma che gli dà il potere di vincere i suoi nemici, lo stesso Soma diventa un potente guerriero
>
> [Zaehner:141].

Ciò che Odman, Schubeler, Morner, Nordhagen avevano supposto per i berserkir, l'uso di una pianta capace di potenziarne le qualità belliche, viene dato per certo dagli studiosi vedici quando parlano di Indra:

> Indra è il bevitore di Soma, che incoraggia e aiuta coloro che offrono sacrifici. Egli è famoso per la passione per il succo di Soma grazie al quale può compiere le sue imprese straordinarie. In qualunque modo si possa giudicare o spiegare l'uso di sostanze inebrianti, c'è un aspetto che va sottolineato e considerato: immortalità, forza e coraggio vengono dall'esterno, cioè da un'azione esterne e mediante l'uso di una sostanza materiale, non da un procedimento puramente endogeno [Panikkar:vol.I pg.269].

E' il succo di una pianta, re di tutte le altre, a dare all'eroe una potenza immensa, ed è alla nuda forza che Indra si appella per cambiare il mondo:

> Me invocano gli eroi che rivaleggiano l'un l'altro
> cavalcando i loro destrieri, quando sono circondati in battaglia
> Io, Indra sollevo la polvere, io dalla potenza schiacciante.
> Io, Indra, il grande, il generoso, rinfocolo la battaglia.
> Io ho fatto tutto questo; nessun potere degli dei può fermarmi,
> perché io sono invincibile.
> Un tempo il Soma e gli inni mi ubriacarono,
> allora entrambi i mondi furono colpiti dal terrore
>
> [cit..Zaehner:49]

Leggendo le parole del dio con in mente le immagini dei berserkir persi nel furore della battaglia, non si può non confondere tempi, luoghi, avvenimenti e personaggi. Il Soma rende potenti, come la pozione druidica di Asterix, e precisamente come il gallo dei fumetti Indra è rappresentato con al fianco una fiaschetta di stimolante dalla quale attingere nel momento del bisogno. (cfr. Coomaraswamy–1980)

«Gli dei lo eleggono loro re perché egli è il più forte di loro, essi lo pongono in prima fila nella battaglia contro Vrtra» (Hillebrandt:II pg.99).

Per quanto potente fosse, talvolta Indra aveva bisogno di compagnia nelle sue avventure, ed ecco apparire i *marut*, una brigata di fedelissimi non meno gagliardi di lui, «giovani senza età, terribili come bestie selvagge, ma anche giocosi come bambini, sono leoni o orsi dalle zanne di ferro o cigni neri. Il frastuono provocato dal loro apparire è come il fragore del mare e del tuono, appiattiscono le montagne, abbattono le foreste» (Keith:151). Magnifici nel loro abbigliamento, ornati di ghirlande, anelli alle braccia e alle caviglie, armati appropriatamente di lance, asce, frecce, portano elmi d'oro sul petto, «scintillano come il lampo tra la pioggia» (RV VII, 56,13), come venti impetuosi attraversano la terra.

> Formano una banda più o meno numerosa a seconda dei testi; al plurale sono sempre designati dal loro nome comune, agiscono collettivamente senza alcuna differenza, né volontà particolare; sono tutti fratelli, coetanei, senza primogenito né cadetto, nati nello stesso luogo; vengono chiamati 'i giovani del cielo', i 'figli del cielo', sono giovani e non invecchiano [Dumezil-1985:143].

Non appaiono mai se non completamente armati, "le loro armi sembrano costituire la totalità del loro essere" (Weston:95) Indra è il condottiero e i marut sono la truppa, il loro compito è lodarlo, incantarlo, potenziarlo, aprirgli il cammino. Questi branchi di feroci esseri celesti sono la divinizzazione delle truppe scelte arie, clan guerrieri totemici (orsi, leoni, cigni neri. Ricordati come i temutissimi 'uomini di ferro', rimasero nella memoria dei popoli lapponi e degli egiziani), votati ad Indra, ne condividono piaceri e usanze.- "Soma non

è solo la bevanda di Indra ma anche quella dei suoi compagni di eguale rango durante le sue avventure eroiche" (Hillebrandt:225).

Soma è associato ai marut così intensamente come ad Indra (ivi) Praticamente immaginare i marut senza Soma è come incontrare gli hooligans senza birra.

Odino, dio dei berserkir è il corrispettivo scandinavo di Indra (Cfr. Dumezil,1985:156); re degli dei, grande mago, dio dei guerrieri e di quella parte dei morti che ha trovato una onorevole fine sui campi di battaglia. Odino conduce le guerre e infonde nell'uomo il coraggio, e inevitabilmente gode della complicità di certi amici poco raccomandabili non diversi dai marut. Odino "…ha preso su di sé l'equivalente della dotazione di Indra, in particolare la sua cerchia: gli equivalenti 'mutatis mutandis'… dei maruti sono al servizio di Odino. (ivi:155) Sono gli 'einherjar'…, gli eletti, i guerrieri morti eroicamente che le valchirie vanno a cercare sui campi di battaglia.

"E' del tutto verosimile che gli einherjar siano concepiti ad immagine delle bande delle vecchie società germaniche." (ivi:156) Rappresentano la controparte divina delle concrete squadre berserk.

> il guerriero per eccellenza possiede un'autentica natura animale. I berserkir scandinavi, il cui nome significa 'dal rivestimento d'orso', sono in questo caso l'esempio classico. Omologhi terrestri degli einherjar di cui Odino ama circondarsi nell'altro mondo, i primi berserkir mitici erano al suo servizio quando egli governava l'Upland svedese. Quest'organo militare delle vecchie società nordiche è stato posto in relazione con le società degli uomini (ivi:190).

Un anello di congiunzione tra i gruppi iniziatici arii e i berserkir scandinavi, lo ricordiamo, ci viene offerto dal nome della tribù iraniana degli *Haumavarka*, 'quelli che si trasformano in lupi col succo dell'Haoma'.

Se il Soma era il loro sacramento, quale sarà stato quello di Odino e dei suoi uomini-lupo?

L'aggressività incontrollabile manifestata sotto la probabile influenza dell'Amanita muscaria si rivela il motivo principale che portò all'abbandono del suo culto da parte dei guerrieri; attorno all'inizio del

secondo millennio dell'era cristiana la berserkagang fu posta fuorilegge a causa delle grane provocate da uomini che, una volta considerati salvatori della patria, ora ex-eroi dell'epopea nazionale, si erano trasformati in malfattori, "più molesti in pace di quanto fossero utili in guerra". Costoro erano in genere malvisti e fu perciò deciso dalla società civile, sotto la spinta di un generale cambiamento dei costumi in cui ebbe larga parte la Chiesa, la soppressione delle loro usanze.

Tutto ciò ai marut era già successo da tempo; i Veda esprimono ripetutamente deprecazione per la 'rabbia' cui andavano soggetti, definendoli figli di Rudra.

'Rudra ispira orrore, per colmo di paradosso un'affascinante attrazione per l'orrore…Rudra sembra a disagio nell'ambiente dei Rg-Veda; raramente è associato ad altre divinità ad eccezione dei Marut, chiamati anche Rudra, che sono figli suoi: Egli, l'arciere divino, persegue una via solitaria, cercando colui che può divorare: Egli, il 'grande Asura del cielo' (RV II,1,6) e signore universale, scocca la sua freccia contro chi vuole e le sue frecce portano morte, malattia, 'febbre, tosse e veleno' (AV. XI, 2,73), anche gli dei temono che possa distruggerli, perché non v'è nulla più forte di lui' (Zaehner:56).

Rudra è l'ira fatta dio, un'energia che se appropriatamente adoperata risultava indispensabile alla sopravvivenza nelle dure condizioni in cui i popoli vivevano, e che diviene difficilmente controllabile nei tempi di pace. "[Rudra] è così collerico e imprevedibile che perfino le prosternazioni dei suoi fedeli possono suscitarne l'ira, come pure un inno composto in modo inesperto. La collera di un simile dio non può mai essere del tutto placata ed il meglio che si possa sperare è che i suoi dardi vengano diretti altrove, preferibilmente contro i propri nemici." (ivi)

Il mutare dei tempi rese Rudra sempre più pericoloso, e quel che nei Rg-Veda poteva essere accettato nel nome della potenza aria, nei testi di epoche successive risulta necessariamente deprecabile e dannoso:

"Se nel Rg-Veda Rudra è terribile, è 'colui che sputa come una fiera selvaggia'(RV II,33,11) nei veda successivi e nei Brahmana è ancora peggio: Eccolo 'nero, sanguinario, spaventoso'(AV XI,2,18), un predone, truffatore ed imbroglione, il signore dei ladri e dei rapinatori" (US.XVI, 20,21). " (ivi) Il padre dei marut.

Il Soma che infuria Indra e i marut è lo stesso che concede immortalità e saggezza agli altri dei, a dimostrazione che il nettare celeste dà a ciascuno secondo i suoi bisogni: al guerriero l'imbattibilità, ai sacerdoti la saggezza, ai miseri mortali la ricchezza, agli dei l'immortalità.

Nel periodo dei Veda probabilmente gli unici a sacrificare erano i sacerdoti, ma c'era stato un tempo, quello celebrato dai canti, in cui tutti gli arii erano ammessi al sacrificio, e sacrificio voleva dire allucinogeno in abbondanza. Poi qualcosa cambiò e i guerrieri non vennero più indirizzati verso la condizione esaltata che il Soma procurava, finendo per l'essere esclusi dal rito. Il re rimase l'unico degli kshatryia ad essere ancora ammesso al consumo della bevanda in occasione della cerimonia Rajasuya, con cui lo si consacrava nel suo ruolo. Cosa avvenisse esattamente durante quel rituale non è chiaro, perché al re per l'occasione era concesso di avere del Soma, che però non poteva consumare direttamente dalle coppe ma misteriosamente con la mediazione del sacerdote.

Il consumo del Soma fu sottratto agli kshatryia a causa dei guai che solevano provocare nel parossismo dell'avvelenamento; la loro manifesta incapacità di attingere il sacro e di comportarsi conseguentemente aveva provocato il venire meno della loro indipendenza dalla dottrina centrale dei sacerdoti. Una leggenda offre una spiegazione che si riallaccia al mito: il re Visvantara Sausadmana aveva nominato suoi sacerdoti personali i Ciaparna, poi cambiando atteggiamento nei loro riguardi li aveva esclusi dal sacrificio e si era impadronito del Soma riservandolo al suo uso personale. Uno dei Cyaparna, Rama Margaveja, ebbe allora a discutere con il re rivendicando giustizia secondo la legge, ricordandogli che gli kshatryia avevano perso il diritto di bere il Soma dal momento stesso in cui il loro dio, Indra, era stato privato di questo privilegio per i misfatti compiuti, come il furto del Soma, l'uccisione del padre Tvashtri e molti altri. Seguendo il modello divino, i sacerdoti avevano allontanato i guerrieri dal sacrificio interdicendogli la bevanda amata (Aitareya Brahmana VII, 27; cfr. Magi).

«Quando gli dei si allontanarono da Indra dicendo:'Ha ordito una macchinazione contro Visvarupa, figlio di Tvastr; ha ucciso Vrtra; ha dato gli Yati ai lupi…; ha ucciso Arurmaga¸ ha troncato la parola a

Brhaspati', allora Indra venne escluso dalla consumazione di Soma» (Dumezil,1985:80).

Il cattivo comportamento tenuto da Indra (ed evidentemente anche dai suoi compagni di bagordi) sotto l'effetto del Soma fu la causa della decadenza dell'uso, "[…] ed ancora oggi [è detto nell'Aitareya Brahmana] il potere temporale (Kshatra) è privo del Soma" (in Coomaraswamy, 2004:56).

Se per l'intanto le imprese di Indra e dei marut celesti erano ancora osannate nei Veda, ben presto il loro destino di divinità seguì la concreta decadenza dei guerrieri marut di questo mondo, non più accettati dalla popolazione che li considerava un impaccio, essi sparirono, così come nei più tardi testi vedici sparì ogni interesse per le qualità eroiche, kshatra, della pianta sacra. Il comportamento di Indra, una tempo ritenuto santo, perse le caratteristiche eroiche, si allungò la lista dei suoi peccati e lentamente egli divenne un pessimo esempio da imitare.

La riforma di Zarathustra fu anch'essa assai determinata nel tagliare i ponti col passato modificando la concezione allora corrente del guerriero: Indra da fulgido eroe si trasformò in un malefico arcidemone che si contrappone all'arcangelo del bene, *Asa Vahista* - l'ordine ottimo. La deposizione di Indra, il bevitore di Soma per eccellenza, dal suo posto d'onore e la conseguente alterazione degli antichi rituali rivelano una motivazione pragmatica:

> La funzione guerriera è quella che ha più sofferto della riforma zoroastriana, perché è qui che dovevano trovarsi i principali 'ribelli' con la loro ebbrezza, i loro inevitabili eccessi, le loro violenze fatali per l'amico come per il nemico, il loro particolarismo intrinseco che tanto contrastava l'uniformità morali che Zoroastro voleva imporre. Fin dal 1938, attraverso un esame soprattutto lessicale, Stig Wilkander ha mostrato la portata dell'emendamento: non a caso uno dei demoni più ingiuriati dai mazdeisti era *Aesma* - furor-, flagello della vita sociale, il cui nome è il sostantivo astratto corrispondente a quello che nei Rg-Veda è invece un epiteto elogiativo dei Marut, proiezione celeste (o piuttosto atmosferica) delle bande di giovani guerrieri Arya:

> *Ismin* –ardente, scatenato-…[un] punto particolarmente rivelatore dello spirito della riforma [Dumezil,1985:131].

La condanna del 'furor' fu una sola cosa con la condanna dei rituali guerrieri dove l'Haoma scorreva a fiumi, e che Zoroastro incita ad abbandonare:

> Zarathustra è ossessionato dal castigo dei malvagi e dalla ricompensa dei virtuosi…E' impaziente di fronte all'impunità dei membri delle 'società degli uomini' che continuano a sacrificare bovini e a consumare l'Haoma: < Quando colpirai questo scempio di liquore? > (Y. 48,10) [Eliade:1975:333][1].

> Poiché i daeva, gli dei della religione iranica tradizionale, hanno scelto l'Inganno, Zarathusta chiede ai suoi fedeli di non venerarli più (…) e' una parte della tradizione religiosa aria ad essere rifiutata [s.n.][2] (…) il Profeta domanda ad Ahura Mazda quando verranno distrutti coloro che praticano il sacrificio dell'Haoma…Alcune recenti ricerche hanno tuttavia dimostrato che il rituale dell'Haoma, come anche il culto di Mitra, non furono condannati del tutto dal mazdeismo, neppure nelle Gatha…pare dunque che Zarathustra si sia scagliato soprattutto contro gli eccessi dei riti orgiastici, che comportavano innumerevoli sacrifici cruenti ed il consumo smodato di Haoma [ivi:338].

Scrive ancora Eliade:

> Nelle gatha si può individuare qualche indicazione relativa all'attività missionaria di Zarathustra. Il Profeta è circondato da

---

[1] Wasson riferisce che la traduzione corretta del verso è: 'Quando colpirai questa orina che ubriaca…?', con le evidenti connessioni all'Am.m . cfr.Wasson:32. .cfr. Kuiper che non rifiuta l'ipotesi.

[2] – 'In Iran …gli dei antichi, i daeva, sono stati demonizzati. Si può anche precisare in che senso sia avvenuta questa trasmutazione: furono soprattutto gli dei della funzione guerriera – Indra, Saurva, Vayu – a divenire daeva.' (Eliade-1975:.344)]

> un gruppo di amici e discepoli soprannominati i 'poveri', gli 'amici', i 'saggi' (…). A questo gruppo zarathustriano si oppongono le 'società degli uomini' contrassegnate dal motto *aesma*, 'furore'. E' stata dimostrata l'equivalenza di queste società segrete iraniche e i gruppi dei giovani guerrieri indiani, i marut [Eliade:332].

La società preistorica, denotata da una virilità ferina, cambiò i presupposti sui quali si fondava, cedendo ad un nuovo ordine:

> il furor, che doveva essere il selvaggio ideale ed il grande strumento dei guerrieri italici della preistoria quale è rimasto nei guerrieri dell'epopea celtica e germanica, è stato ridotto a vantaggio della disciplina legionaria [Dumezil-1985:29].

L'inversione dell'ideologia estatica fu un'esigenza evolutiva che si diffuse ovunque, seppure in epoche differenti.

> Confrontando la teologia vedica con quella dello zoroastrismo postgathico appare con chiarezza l'intenzione della riforma: non ci sono guerre accettabili se non quelle condotte secondo i principi e nell'interesse della società dei fedeli, della Chiesa; la guerra e i guerrieri si giustificano solo come crociate e crociati [ivi:59].

> Indra e i suoi guerrieri hanno ricevuto un compito cosmico o sociale…non possono ignorare l'ordine, dal momento che la loro funzione è quella di conservarlo…Ma per svolgere questo incarico devono innanzi tutto possedere essi stessi, e coltivare qualità che somigliano molto ai vizi dei loro avversari…ebbri o esaltati essi devono porsi in uno stato nervoso, muscolare, mentale che moltiplichi e accresca i loro poteri, che li trasfiguri, ma anche che li sfiguri, rendendoli unici nel gruppo che essi proteggono [ivi:120].

La libertà goduta dai Maruti rispetto al resto della collettività, un'autonomia che rischiava di nuocere al corpo sociale, venne messa

sotto accusa ed essi, che occupavano un posto di rilievo nel sacrificio del Soma, persero di luminosità mentre se ne deprecava la rabbia distruttiva ed il comportamento demoniaco. Il furore venne definitivamente condannato, e con esso il mezzo che lo procurava. Tutti i berserkir di ogni epoca videro crollare il mondo che conoscevano e rimase loro solo il destino di briganti senza vergogna. «Non che si smettesse di combattere – scriveva Odman – ma la differenza di attitudini non rese più possibile l'uso di sinistri aiuti per tale scopo, così la scienza morì con i suoi praticanti» (Wasson:344).

Le storie delle antiche imprese vennero rivisitate per adeguarle alle nuove vie religiose dove la droga sacra perdeva ogni valore per trasformarsi in impedimento. Nel Mahabharata l'uccisione del drago cosmico si adatta alle consuetudini del momento e l'impresa di Indra non è più sostenuta dal Soma, ma dalla meditazione e dallo yoga. Povero Indra.

Termina più o meno qui, la strada del milite glorioso che fece la grandezza della gente aria. I sacerdoti, che gli negarono i sacramenti a causa del cattivo comportamento tenuto, continuarono ad usare la pianta sacra ancora per qualche tempo, ma infine il divieto colpì anche essi. La religiosità che si andava affermando si manifestava con modi diversi, ed aveva molto da ridire sugli antichi riti; canta Krishna nella Bhagavad-Gita:

> E' indirettamente che mi adorano gli uomini che studiano i Veda e bevono il Soma, cercando così di guadagnare il pianeta delle delizie. Essi rinascono sul pianeta di Indra, dove godono dei piaceri dei *deva.* Quando hanno goduto di questi piaceri celesti, quando i loro meriti si sono esauriti, essi ritornano su questa terra mortale. Una fragile felicità è dunque il solo frutto che essi raccolgono…
>
> [BG.IX,20 sgg.]

Come dargli torto?

Il frutto della conoscenza del bene e del male tornò sull'albero, ma non senza un sussulto della mano che l'aveva colto. I praticanti del culto guerriero videro il loro compito storico esaurirsi, l'indignazione sui volti dei salutisti dell'epoca, e seppure a malavoglia cedettero le armi

e si adattarono a nuovi compiti, per quanto sicuramente alcuni continuassero ad indulgere nel vizio:

> La Egilssaga Skallagrimssonar…descrive l'esistenza di un berserk 'a riposo', Ulfr, che dopo gloriose battaglie, si sposa, valorizza i suoi averi, si occupa diligentemente dei campi, del bestiame, delle attività artigianali e si fa apprezzare da tutto il vicinato per i buoni consigli che dispensa. –Ma talvolta, sul far della sera diventava ombroso e pochi allora potevano conversare con lui; la sera sonnecchiava, correva voce che egli fosse *hamrammr* (ossia che subiva una metamorfosi e andava errando nottetempo); gli avevano dato il nome di Kveldufr, il lupo della sera-…Il metodo delle metamorfosi del sonnacchioso Ulfr è lo stesso che la Ynglingsaga attribuisce al signore dei primi berserkir, a Odino [Dumezil-1985:192].

Non abbiamo idea di quando si sia definitivamente estinto il culto del Soma. Alcune storie narrate in giro esprimono l'idea che un misterioso potere, capace di salvare il mondo dal degrado, si trova nascosto e conservato in una coppa. Dall'esilio potrà riscattarlo solo chi sia in grado di comprenderlo e farlo agire, un predestinato.

> La leggenda di Manimekhalai – una leggenda buddista del sud dell'India che nella sua forma letteraria data al III secolo d.C. – predice la venuta dell'eroina Manimekhalai: 'apparirà una fanciulla con in mano una coppa per le elemosine. Nutrito di tale coppa inesauribile il mondo tornerà a vivere: Come risultato della sua grazia, la pioggia cadrà in abbondanza al comando di Indra [Coomaraswamy-1980:39].

La coppa contiene la bevanda d'immortalità e 'nutre tutti gli uomini nella maniera che più gradiscono'. (ivi)

Il mito del Cratere riecheggia nel IV trattato del Corpus Hermeticum, in un dialogo tra lo stesso Ermete e il discepolo Tat, dove si esamina «il dono dell'intelletto (nous) e la risalita dell'uomo verso Dio che tale dono consente: Rispondendo a Tat che gli chiede dove Dio abbia collocato questo nous, Ermete spiega:- Ne ha riempito un grande

cratere (Krater – coppa) che ha inviato sulla terra, e ha incaricato un araldo di proclamare ai cuori degli uomini queste parole – Immergiti in questo cratere, tu che lo puoi, tu che hai fede di risalire verso Colui che ha mandato sulla terra il cratere, tu che sai perché sei nato – Tutti coloro che hanno prestato attenzione all'annuncio e che sono stati battezzati nell'intelletto hanno preso parte alla conoscenza e sono divenuti uomini perfetti perché hanno ricevuto l'intelletto…Tutti coloro che hanno avuto parte al dono venuto da Dio…sono immortali e non più mortali, perché hanno abbracciato tutte le cose con il loro intelletto, quelle della terra, quelle del cielo e anche quelle che possono trovarsi oltre il cielo…Questa, o Tat, è la scienza dell'intelletto, che offre un abbondante possesso delle cose divine e la comprensione di Dio, perché il cratere è divino» (cit. in Zambon:XXXIV).

E' il caso anche del Graal, il potente talismano celtico-cristiano in grado di sopire il Male, e ripristinare le energie dell'universo.

Nei periodi di oscurità, allorché il culto non è praticato, la rivelazione è comunque solo temporaneamente sospesa all'interno della coppa. La religione misterica della pianta sacra, malvista dalle avanzanti frange della società, confidava ancora nelle capacità del dono divino di salvare l'umanità. Zoroastro condannò quella religiosità e cercò di istaurarne una meno sanguigna e sanguinaria, l'India la biasimò per gli identici motivi. Sono due concezioni della vita che si oppongono, per l'una, quella del 'Ramo d'oro', l'energia, maschia, bruta, è il mezzo supremo di opposizione al Caos; gli si accompagna un senso del divino altrettanto potente e brusco, dove il fedele tende alla vetta tra travagli distruttivi, trance, smembramenti, morti e rinascite, momenti capitali vissuti con uno spirito indomabile capace di inglobare tra i propri metodi la grande guerra santa. L'altra, la via di Zoroastro, dell'ebraismo, del nuovo induismo, del cristianesimo, non meno coraggiosa ma decisamente più mite, è l'espressione di un nuovo assetto, lo stesso che nel medioevo sostituisce al berserk il cavaliere cristiano, mentre elimina le velleità individualistiche della cavalleria, inglobandola nelle crociate.

L'enorme vigore che la 'pianta' desta nell'individuo fu impiegato dai guerrieri nell'esercizio del mestiere con notevoli risultati, come testimoniano Indra, i marut, il reggimento polacco, i soldati russi, forse i berserkir ed altri, fra i quali vale la pena di nominare l'eroico Cu Chulain che manifestò le sue qualità pugnaci sin dalla più tenera età.

Quando egli è ancora giovanissimo «raggiunge la frontiera del suo paese, provoca e sconfigge successivamente i tre fratelli figli di Nechta, nemici giurati degli Ulati, poi, fuori di senno, in un terribile e pericoloso stato di furore mistico infusogli dalla lotta [?], ritorna nella capitale dove un gruppo di donne tenta di lenire il suo furore con la più esplicita delle esibizioni sessuali; Cu Chulain disprezza quel che gli è mostrato, ma quando distoglie lo sguardo gli Ulati riescono a catturarlo e lo immergono in tinozze d'acqua fredda che, letteralmente lo spengono; da quel momento egli custodirà, per farlo rinascere nei momenti della lotta e senza nuocere al sua gente, questo dono del furore che lo rende invincibile e che è il prezioso risultato della sua iniziazione» (Dumezil:29).

I sintomi che Cu Chulain manifesta durante la furia sono esaminati da .T. J. Riedlinger nell' articolo 'Fly-Agaric Motifs in the Cu Chulain Myth Cicle':

> [I sintomi principali] esibiti durante le convulsioni mentali sono: agitazione, distorsioni visive, spasmi facciali, tachicardia, il viso viene inondato di sangue, la luce circonda il volto; diviene molto forte e agile. Inoltre la temperatura corporea sale[3]. I sintomi della sua debolezza devastante sono sonnolenza, sogni vividi e lassitudine prolungata.

Tutte queste manifestazioni sono accuratamente confrontate con gli effetti dell'*Amanita muscaria* ritrovate pertinenti. L'autore conclude l'esame con queste parole:

> L'enfasi sugli aspetti dell'anormale comportamento di Cu Chulain corrisponde ai vari sintomi dell'intossicazione da *Amanita muscaria*. L'effetto combinato di questi aspetti in Cu

[3] La condizione di furor è seguita da debolezza e sonno prolungato. Nel momento in cui qualcuno tenta di svegliare Cu Chulain, Fergus, un altro campione, interviene dicendo < No, non disturbatelo. Ha una visione >. A questo punto Cu Chulain si sveglia, ma non può parlare, proprio come i guerrieri immersi nel calderone di Bran. Solo molto lentamente egli recupera la salute.

> Chulain è esagerato, facendone sembrare le imprese più superumane che eroiche (…). Non c'è nulla nelle testimonianze [sull'uso dell'ovolo matto] che suggerisca che l'Amanita m. induca furia letale in battaglia o una prolungata lassitudine. Wasson ad esempio fu negativo nei confronti della teoria che vedeva la famosa berserksgang vichinga causata dall'ingestione di questo fungo. < Tale 'rabbia', egli notava, è cospicuamente assente dai racconti di quelli che hanno riferito dell'uso dell'*Amanita muscaria.* > Tuttavia a me sembra verosimile che gli spasmi e la debolezza di Cu Chulain rappresentino versioni esagerate dei veri effetti del fungo come li percepisce un osservatore e come li riporta soggettivamente chi li usa, includenti atassia (perdita del controllo muscolare), danze frenetiche in riti sciamanici, divertenti dimostrazioni di forza, drammatiche distorsioni ottiche, e un sonno distruttivo che dura parecchi giorni con sogni vividi e inusuali [Riedlinger].

L'interpretazione proposta da Riedlinger mi sembra particolarmente convincente ed in linea con quanto esposto.

Le gloriose schiere delle mannerbunde finirono per trasformarsi in un peso per le società che ritennero giusto condannarle perché erano divenute inutili e dannose, un biasimo indirizzato innanzitutto al loro sacramento dal quale vennero allontanate.

Se ci fermassimo a questo punto, avremmo ridotto gloriosi ed epici eroi ad un'accozzaglia di beoti riottosi, e probabilmente ciò non renderebbe loro giustizia. Le vicende di Cu Chulain dimostrano come il furore nudo e incontrollabile non fosse in sé un ideale, molto meglio era sorvegliare socialmente l'aggressività per dirigerla verso un nemico accertato; il che costituisce una prima giustificazione per l'esistenza delle bande di guerrieri, per quanto il senso più intimo di queste associazioni può rintracciarsi solo in un rapporto con il divino. Si tratta in altri termini di capire se l'uso che i guerrieri facevano della 'pianta' avesse il solo scopo tecnico di esaltare le capacità belliche o se non siamo piuttosto alla presenza di una via iniziatica, al modo delle arti marziali zen del Giappone per intenderci, il cui scopo supremo è condurre alla saggezza per una via insolita. Un'indicazione in questo senso ci viene dal termine *svadha* al quale Indra e i Marut sono spesso

associati. Svadha significa 'autonomo', e si riferisce al comportamento dell'intero ceto. I marut possedevano l'autonomia e l'indipendenza, vivevano sulla frontiera e si avventuravano oltre gli orizzonti conosciuti in cerca di prede; una qual certa autonomia era inevitabile, solo che nelle società tradizionali l'autonomia non corrisponde all'indipendenza politica, questa è un'idea moderna, nelle società tradizionali è sul campo della sacralità che si muovono le forze sociali. I marut erano indipendenti dal controllo centrale dei sacerdoti, essi potevano sacrificare in proprio perché sapevano come usare il Soma, capacità che Indra e l'intera casta smarrirono. Per essere autonomi bisogna sapere agire in accordo con il procedere del Cosmo, possedere la conoscenza del Rta, l'armonia universale, e questo è possibile solo a degli esseri illuminati. Per essere autonomi bisogna possedere la Conoscenza, gli Kshatriya l'avevano, in seguito la persero e con essa l'indipendenza. Un evento storico che Krishna descrive nella Bhagavad-gita parlando al suo discepolo favorito, Arjuna.

La Bhagavad-gita espone la dottrina dei Re, il retto comportamento del guerriero, temi di meditazione sulla via ed il 'metodo' per andare oltre le misere limitazioni terrene. Il riferimento continuo ad una condizione libera dalle sofferenze forma la trama e la conclusione di questo amatissimo testo che si offre come guida spirituale per la realizzazione delle potenzialità umane nella sfera dell'azione, in questo caso militare. La Bhagavad.gita è apparentemente attribuibile ad un'epoca posteriore a quella dei marut vedici, ma il canto del Beato ci avverte che non è così, quello che viene illustrato ad Arjuna è proprio lo stesso insegnamento praticato quando gli arii ancora combattevano per la sopravvivenza delle cinque tribù ed ancora prima:

Il Signore Beato disse:

> Ho rivelato questa scienza imperitura…la scienza della Bhagavad-gita a Vivasvan, il deva del sole, e Vivasvan la trasmise a Manu, padre dell'umanità, Manu la insegnò a Ikbvanu
>
> [Bg.IV,1].

La conoscenza che Arjuna sta apprendendo è antica quanto il culto del Soma, anch'esso ascritto al primo uomo, tramandata sin dalla notte

dei tempi da chi l'aveva realizzata, ed in grazia di questa trasmissione da maestro a discepolo, mantenuta viva:

> Così i re santi hanno ricevuto e realizzato il Sapere Supremo, trasmesso da maestro a discepolo, ma col tempo, o vincitore dei nemici, la successione dei discepoli si è interrotta e questa scienza allo stato puro, sembra ora perduta
>
> [Bg.IV,2].

Questo è il motivo che rende necessaria una nuova spiegazione e trasmissione della dottrina dei Re. L'antico insegnamento non è più conservato, è morto, forse. E' curioso che neanche il grande Krishna sappia se in qualche recesso, in qualcuno dei luoghi conquistati dagli antenati degli arii, sopravviva l'antico insegnamento. E' probabile che gli imitatori dei marut dimenticassero gli elevati ideali che avevano sostenuto i loro antenati, come del resto accadde a Parzifal molti secoli dopo. L'ideologia guerriera che almeno nelle sua manifestazioni migliori era indirizzata verso l'alto, se ne veda l'esempio nella persona di Rama, il guerriero perfetto, vide interrompersi la linea dei maestri spirituali ed il decadere dell'Insegnamento, lo dice Krishna. Che la follia del combattente non sia stato un valore assoluto neanche presso i seguaci di Odino lo dimostra il fatto che tra gli epiteti rivolti al dio c'è il termine Vakr, colui che sta all'erta, colui che veglia, 'cioè si mantiene padrone di sé pur nello stato dell'ebbrezza'. E' quello che ci aspettavamo di trovare, l'idea che solo chi può dirigere l'estasi è il 'Grande Eroe' in grado di attingere il Supremo.

> Come è grande, o Indra o Soma, il vostro potere!
> Voi foste coloro che compirono quelle prime e possenti gesta.
> Voi foste coloro che sottomisero il Sole, sottomisero il Cielo,
> e scacciarono tutte le tenebre, tutto l'osceno.
> Grandi sono le ricchezze che voi concedete, o Forti,
> che liberano dalla paura e passano ai figli dei figli.
> Con virile potenza voi investite i figli degli uomini
> così che possano essere vittoriosi nella battaglia
>
> [Rv VI,72].

Conclusioni –

Sulla scorta degli indizi presentati avanzo l'ipotesi che al Soma (per quanto la pianta sacra abbia assunto vari nomi nel corso delle epoche, scelgo questa denominazione per affetto) fossero collegate due principali vie iniziatiche, una sacerdotale e l'altra cavalleresca, in accordo con le parole che Krishna rivolge al suo allievo distratto:

> O irreprensibile Arjuna, come ho già spiegato, due specie di uomini realizzano la Verità Assoluta: Alcuni l'avvicinano con la speculazione filosofica, altri con l'agire in uno spirito di devozione [Bg. III,3].

Dalla dottrina sacerdotale ci giunge in forma sistematica la quasi totalità della documentazione relativa al culto della pianta, mentre i ricordi dei guerrieri furono dispersi nelle varie epiche o inglobati dal clero. La minore visibilità dei guerrieri non significa però minore saggezza:

> Anche re come Janaka e altri raggiunsero la perfezione adempiendo il proprio dovere
>
> [Bg. III,20].

BIBLIOGRAFIA

Cardini, Franco - *Alle radici della cavalleria medievale* s.d. La nuova Italia (I ed. anastatica 1987)

Comba, Enrico – *Cannibali e uomini lupo: metamorfosi rituali dall'America indigena all'Europa antica.* 1992, Il segnalibro ed.

Coomaraswamy, Ananda K. *La dottrina del sacrificio* s.d. Tr.it. 2004, Oriental Press, Milano

Coomaraswamy, Ananda K. *Yaksas* s.d. ed.1980, vol II, Munshiram Manoharlal Pub.

Dumezil, George - *Gli dei dei Germani* 1959 Ed.it.1974, Adelphi, Milano

Dumezil, George - *La religione romana arcaica* 1974 Ed.it.2001, BUR Rizzoli, Milano

Dumezil, Gorge - *Le sorti del guerriero* 1985 Ed.it.1990, Adelphi, Milano

Eisler, Robert – *Men into Wolf* 1948, Spring Books, london

Eliade, Mircea - *Storia delle credenze e delle idee religiose* 1975 Ed.it.1990, III vol., Sansoni, Firenze

Eliade, Mircea – *Da Zalmoxis Gengis-Khan* 1970 Ed.it.1975, Ubaldini ed., Roma

Furst, Peter T. – *Allucinogeni e cultura* 1976 Ed.it.1976, Cesco Capanna ed.

Grassi, Batista – *Gazzetta degli Ospitali di Milano* 1880 (vol.I pp. 961-972)

Hillebrandt, Alfred - *Vedische Mithologie*, 1981 Tr.ingl.1980, vol II – Shri Jainendra Press, Delhi

Keith, Arthur B. – *The Religion and Philosophy of the Veda*, 1925. Ed.1989, vol II – Motilal Banarsidass Pub. Delhi

Kuiper, F.B.J. – *'Review to Wasson's Soma',* 1970, Indo-Iranian Journal, vol.12, pp.268-298

Levi-Strauss, Claude – *Antropologia strutturale, II* Ed. il Saggiatore

Magi, Claudio – *Soma e la regalità*, 1986 Tesi di laurea. Università la Sapienza. Lettere e filosofia. Roma

Panikkar, R. – *I Veda*, 1977 Ed.it.2005 – BUR Rizzoli, Milano

Radhakrishnan - *La filosofia indiana dai Veda al Buddismo*, 1932 Ed.it.1974, Einaudi, Torino

Robbins,Tom. "*The Toadstool That Conquered the Universe*" 1976 dec., High Times magazine

Riedlinger, T. J. "*Fly-agaric Motifs in the Cu Chulaind Myth Cicle"*, 1999, Lettura data al Mycomedia Millennium Conference

Sassone Grammatico *Gesta dei re e degli eroi danesi* Ed.it.1993 – Einaudi, Torino

Scovazzi, M. – *Antiche Saghe Islandesi*, 1973 Torino

Snorri - *Edda* Ed.it.1975 , Gianna Chiesa Isnardi – Rusconi, Milano

Turville-Petre, E.O.G.- *Religioni e miti del Nord* 1964 Ed.it 1964 – Saggiatore, Milano

Wasson, R.G. – *Soma, the Divine Mushroom of Immortality* 1968 Harcourt, Brace & Jovanovich, New York

Weston, Jessie L. - *Indagine sul Santo Graal* 1920 Ed.it.1994 – Sellerio, Palermo

Zaehner, Robert C. – *L'induismo* 1966 Tr.it.1972 - Il Mulino, Bologna

Zambon, Francesco – Introduzione a aa.vv. -*Il Graal, i testi che hanno fondato la leggenda* 2005 A. Mondadori, Milano

Zola, Elemire (a cura) – *Il lupo mannaro come superuomo* 1973 - La nuova Italia, Firenze

PIANTE E ANIMALI MAGICI: LE TRIPTAMINE PSICOATTIVE*

Dendrobates azureus.
Raro anfibio che secerne triptamine

GILBERTO CAMILLA
Presidente SISSC,
Giaveno (TO)

INTRODUZIONE

Albert Hofmann nella sua ultima apparizione pubblica, in occasione del simposio del 2006 di Basilea organizzato per festeggiare il suo centesimo compleanno, disse una cosa estremamente importante: la chimica è la base dell'esistenza, anche se non può spiegare il non spiegabile. O per lo meno quello che oggi non è ancora spiegabile. Personalmente dubito che molte cose potranno un giorno essere spiegate, ma questa è un'altra storia...

Effettivamente le reazioni chimiche sono i processi fondamentali della vita: è attraverso processi chimici che la vita si è trasformata, che l'essere vivente si accresce, mantiene il proprio equilibrio ed infine avvia

---

* Relazione tenuta al Convegno SISSC "Il Giardino delle Delizie. Piante sacre e saperi tradizionali" organizzato dalla SISSC e tenutosi a Coazze (TO) il 26-29 agosto 2009

i processi –anch'essi chimici- della morte. Con delle sostanze chimiche – gli alimenti - ci manteniamo in vita, con altre sostanze chimiche – i farmaci - ci curiamo dalle malattie.

Nell'uomo questa base biologica è ampliata e arricchita da una vita psichica altamente complessa e organizzata, per lo più di natura inconscia.

Or bene, esiste in natura un gruppo di sostanze, le triptamine psicoattive, che oltre fornire la base strutturale della maggior parte degli allucinogeni conosciuti, rappresentano anche l'anello di congiunzione fra il regno vegetale, il regno animale e il regno dell'immaginazione.

Questo perché esse sono contenute nel regno vegetale (funghi e piante clorofilliane), nel regno animale (rettili, anfibi, pesci e mammiferi) e il loro consumo permette di accedere a stati altri di coscienza.

CHE COSA SONO LE TRIPTAMINE

Le triptamine sono alcaloidi monoaminici caratterizzati dalla struttura indolica ad anello.

La triptamina, il composto più elementare della catena delle triptamine, in quanto tale probabilmente non è allucinogena; produce essenzialmente una serie di effetti autonomi se somministrata intravenosa nell'uomo e negli animali; il solo sintomo centrale riportato nell'uomo è rappresentato da mutamenti uditivi associati a leggere distorsioni visive con euforia.

Gli stessi effetti sono riscontrabili con il precursore delle triptamine, il triptofano. Per molto tempo questa sostanza è stato distribuito sul mercato come integratore alimentare. Per molte persone si è rivelato un rimedio abbastanza efficace e sicuro per facilitare il sonno. Alcune ricerche cliniche hanno confermato l'utilità del triptofano come sonnifero naturale e come farmaco per i disturbi legati ad un basso livello di serotonina. In particolare, il triptofano si è mostrato promettente come antidepressivo, sia da solo che in associazione con altri antidepressivi. Altre possibili indicazioni sembrano essere l'attenuazione del dolore cronico ed il trattamento dei comportamenti violenti, maniaci, compulsivi ed ossessivi legati a malattie nervose.

Fino a pochi anni or sono il triptofano veniva anche usato in psichiatria, per i pazienti poco rispondenti ad altri farmaci antidepressivi

ed è stato a lungo oggetto di vari test clinici. Cadde in disuso nel 1989 quando un lotto di triptofano sintetizzato impropriamente provocò una epidemia di una malattia autoimmune chiamata *sindrome eosinofilo-mialgica*. Nell'alimentazione, il triptofano si trova abbondante nel cioccolato, nell'avena, nelle banane, nei datteri, nelle arachidi, nel latte e nei latticini.

Possiede anche una blanda azione psicoattiva: dosaggi compresi fra i 5 e gli 8 grammi assunti a stomaco vuoto producono stati euforici e modificazioni mentali paragonabili a basse dosi di psilocibina (5 mg.).

Amanita citrina

Altre note ed importanti triptamine non psicoattive sono la serotonina e la melatonina, ormone che regola il ciclo sonno-veglia; essa fu scoperta e isolata nel 1956 da Aaron Lerner I suoi primi impieghi a scopo terapeutico risalgono al 1969 con le sperimentazioni del prof. Luigi Di Bella che ne intuì un potenziale terapeutico (con una discussione scientifica in corso dell'efficacia della melatonina nella sua terapia).

La melatonina viene sintetizzata o secreta di notte dalla ghiandola pineale sulla quale torneremo più avanti, poco dopo la comparsa dell'oscurità e le sue concentrazioni nel sangue aumentano rapidamente e raggiungono il massimo tra le 2 e le 4 di notte per poi ridursi gradualmente all'approssimarsi del mattino o con l'esposizione alla luce.

Tra le triptamine sintetiche vale la pena ricordare il *sumatriptano*, farmaco di nuova generazione utilizzato nel trattamento delle cefalee croniche.

Qui ci occuperemo soltanto delle triptamine psicoattive.

Molti funghi contengono triptamine psicoattive, tra cui devono essere a tutte le ragioni compresi i funghi psilocibinici

Ma non solo. Le più recenti ricerche farmacologiche hanno evidenziato presenza di triptamine, in principal modo di bufotenina, anche tra funghi finora considerati innocui o tutt'al più blandamente tossici, come l'*Amanita citrina*, l'*Amanita porphiria* e il *Boletus erythopus*, tanto per citarne alcuni.

Tra le fonti vegetali sono da ricordare molte piante appartenenti alla Famiglia delle *Acacia*, delle *Anandenanthera, Virola, Mimosa* che forniscono il principio attivo.

Derivati dalle triptammine allucinogene sono presenti anche negli animali: La bufotenina (5 idrossi-DMT) ad esempio si trova nella secrezione ghiandolare di molte specie di rospi e anfibi.delle famose polveri da fiuto allucinogene dell'America meridionale, note sotto i nomi indigeni di *yopo*, *parika*, *cohoba*.

Il primo rapporto sulle polveri da fiuto allucinogene risale al 1496, e porta la firma di Ramon Pané, compagno di Colombo nella sua seconda spedizione nel Nuovo Mondo; ma il suo impiego risale a tempi antichissimi, ed entra a far parte addirittura dei miti di creazione degli Indios Tukano (Schultes, 1984).

Amanita porphiria

L'uso di queste polveri è antichissimo. Una delle testimonianze più spettacolari è data dagli scavi del sito archeologico di San Pedro de Atacama, nel deserto del Cile settentrionale. Qui è venuto alla luce un vero e proprio cimitero preispanico, con numerose mummie conservatesi in condizioni ottimali. La caratteristica saliente di queste mummie è il loro corredo funebre, composto da un'enorme quantità di strumenti per fiutare; le ricerche condotte alla metà degli anni Ottanta sulla composizione chimica delle polveri rinvenute nei corredi hanno rivelato che si tratta effettivamente di polveri di *Anadenanthera.*

Gli effetti delle polveri da fiuto triptaminiche variano da individuo a individuo, come quelli di qualsiasi altro allucinogeno, ma tutti le testimonianze etnologiche sul campo concordano nel descrivere una marcata iniziale eccitabilità che compare pochi minuti dopo la prima "sniffata"; seguono intorpidimento degli arti, forte contrazione dei muscoli facciali che trasforma il volto dell'intossicato in una maschera grottesca e di intensa sofferenza. Subentrano poi le allucinazioni visive di forte intensità, e quindi un sonno profondo e agitato. Gli stessi

indigeni riferiscono che è molto pericoloso abusare della sostanza, e non sono rari i decessi degli stessi sciamani nel corso delle cerimonie.

Le tecniche di preparazione delle polveri da fiuto variano anch'esse da un gruppo etnico all'altro; una delle più comuni consiste nel prendere la scorza dell'albero, grattarne il tenero strato sotto la corteccia e metterlo in acqua fredda per una ventina di minuti; il liquido brunastro che si ottiene viene filtrato e bollito fino alla consistenza di uno sciroppo spesso, poi fatto seccare e infine ridotto in polvere e mescolato a cenere.

Le triptamine sono inoltre presenti nella secrezione ghiandolare di molte specie di rospi e rane, agenti allucinogeni fin dai tempi più antichi, tanto da essere entrati nel simbolismo magico religioso di molti popoli anche distanti fra loro.

Gli indigeni dell'ex Guiana britannica conoscevano le proprietà del rospo, e usavano strofinarsi il veleno su piccoli tagli della pelle o sugli occhi, nel naso, in bocca e dentro le orecchie prima di partire per una spedizione di caccia; questa pratica deriverebbe dal mito secondo cui il Cacciatore Antenato ricevette il dono dell'abilità venatoria dal Rospo Primordiale, che gli strofinò il suo veleno sugli organi sensoriali per acuirne il potere. Dopo esser caduto in trance, l'Antenato si risvegliò con una forza sovrumana e una magica abilità che gli consentì una caccia straordinaria. Ancora oggi gli sciamani della Guiana usano il rospo e certe rane nelle sedute di guarigione, strofinando il veleno nelle ferite del malato.

Anche i Cinesi conoscono il veleno del rospo e lo utilizzano come medicina magica; la tradizione taoista ha creato, in Giappone, il mito di *Gama-sennin*, il Maestro erborista che viveva solitario sui monti in compagnia di un gigantesco rospo. Il rospo, che secondo alcune versioni del mito è lo stesso *Gama-sennin*, gli insegnò le arti magiche e terapeutiche, compresa la fabbricazione di pillole che gli permettevano di trasformarsi in un rospo. I miti taoisti parlano inoltre di rospi capaci di procurare visioni paradisiache, in particolare di trasportare le anime sulle Isole dell'Immortalità.

Gamma-senning, il Mago taoista circondato dai rospi sacri

Ma l'ipotesi del rospo psichedelico non è accettata da tutti gli studiosi, sulla base del fatto che la *bufotenina*, generalmente considerata un costituente psicoattivo, nella sua forma isolata e sintetica non riesce a superare la barriera ematica. Attualmente si ritiene che la sostanza non agisca sul sistema nervoso centrale, e che i suoi effetti apparentemente allucinogeni dipendano da un'attività vasocostrittiva. Ma potrebbero anche dipendere dall'azione sinergica di altri costituenti tossici, oppure dall'attività di sostanze come gli inibitori delle monoaminossidasi, che si trovano allo stato naturale in molte piante.

Altrettanto plausibile è l'ipotesi che radici e erbe contenenti tali inibitori enzimatici o agenti potenziatori si trovassero misti alla *bufotenina* in particolari soluzioni, decotti o nelle cosiddette "pozioni delle streghe".

Il rospo nei dialetti italiani è conosciuto anche come *fata*, in quelli tedeschi come *hexe* (strega), in quelli polacchi come *czarownika* (strega). Sempre nei dialetti dell'Italia settentrionale i rospi (o le rane) vengono spesso chiamati con nomi quali *il signore*, *la madonna*, *San Giovanni*, *San Martino*, evidenti cristianizzazioni di una sacralità anteriore. Ma non solo: il rospo è, per lo meno linguisticamente parlando, considerato antenato del genere umano, come appare in numerosi termini dialettali, sia italiani che europei, ad esempio negli italiani *zio Domenico* (Calabria), *lola* ("nonna", Romagna); in quelli tedeschi, quali *grossvaderpoch* (nonno rospo), *vadderdutz* (rospo padre), *grossmudder* (nonna) e *muhmein* (zia, nonnina).

Mario Alinei in un suo interessante lavoro (Alinei, 1987) fa risalire il termine "rospo" al latino *aruspex*, il mago di origine etrusca; se così fosse, la nostra ipotesi troverebbe un'autorevole conferma, in quanto l'Aruspice etrusco è parente stretto dello sciamano.

Bufo alvarius, le cui ghiandole secernono triptamine allucinogene

Tra gli animali in cui gli sciamani siberiani possono trasformarsi c'è il rospo, proprio come le streghe del medioevo europeo. Gli Olmechi dell'America centrale ritenevano che i poteri degli sciamani fossero stati loro trasmessi direttamente dai rospi. E in tutto il folklore europeo, i singoli organi del rospo, le ossa, il sangue, il grasso, la pelle, le secrezioni, il veleno, sono da sempre considerati potente "medicine", per non parlare della medioevale *bufonite* o "pietra del rospo", carica di magiche proprietà.

L'aspetto più inquietante e che maggiormente ha attirato la curiosità del mondo occidentale, anche attraverso la cinematografia, è certamente il fenomeno degli *zombi,* ovvero dei "morti viventi".

Secondo l'ideologia haitiana gli *zombi* sono persone di cui è stato constatato il decesso e che sono state sepolte, ma che a distanza anche di anni, vengono ritrovate in vita, in uno stato prossimo all'idiozia. Tra le classi più colte della popolazione si è portati a credere che i sacerdoti (*hungan*) conoscano i segreti di pozioni magiche a base di polveri ed erbe che producono uno stato di catalessia molto simile alla morte.

Il fatto curioso è che nonostante gli stessi Haitiani riconoscono l'esistenza di una pozione nel processo di "zombificazione", gli antropologi sono sempre rimasti su posizioni ambigue, non indagando mai per svelare il segreto.

L'ambiguità degli antropologi consistette, per lunghi decenni, nel riportare informazioni raccolte presso gli indigeni senza verificare le informazioni stesse, alimentando così agli occhi del mondo scientifico la considerazione che gli *zombi* fossero null'altro che un fenomeno folkloristico.

Solo negli ultimi anni l'interesse scientifico nel "veleno degli *zombi*" è stato ridestato, grazie alla perseveranza di un antropologo

statunitense, Wade Davis, che nel corso di tre spedizioni riuscì a documentare la completa preparazione di cinque pozioni usate per la "zombificazione". Anche se con ogni probabilità ciascuna regione geografica ha la sua formula per ottenere il "veleno", gli accertamenti botanici e zoologici dei campioni indicarono una coincidenza degli ingredienti principali in tre delle quattro località oggetto dell'indagine, come pure dei relativi antidoti (Davis, 1983; 1988).

Le piante interessate includevano alcune piante note da tempo come potenti allucinogeni, la *Datura metel* e la *Datura stramonium*, entrambe note ad Haiti col nome vernacolare di "cetriolo degli zombi". Ricordiamo che le Dature contengono scopolamina ed atropina, potenti alcaloidi in grado di produrre anche amnesia.

Un'altra pianta comunemente usata nelle varie preparazioni si sarebbe rivelata la *Mucuna pruriens*, contenente triptamine psicoattive, oltre che essere un potente irritante. Altre piante irritanti ed orticanti vengono comunemente aggiunte alla pozione, come ad esempio l'*Urera baccifera.*

L'aggiunta di queste piante sembra collegata al modo in cui il veleno viene somministrato: sebbene sia attivo localmente, qualunque veleno è particolarmente efficace se inspirato o applicato su una ferita aperta; alcune piante causano una irritazione talmente violenta che la vittima, grattandosi, si produce ferite profonde. Il veleno può essere somministrato più di una volta, e queste ferite aumentano l'efficacia delle dosi successive.

Nelle preparazioni è stata rinvenuta inoltre la presenza di resti animali, di cui i più interessanti sono quelli di un verme polichete, l'*Hermodice caruncolata*, le cui setole hanno un effetto paralizzante, una piccola raganella, l'*Osteopilus dominicensis* la cui pelle è ricoperta di ghiandole dalla secrezione irritante, soprattutto di una o più specie di pesce palla e del rospo *Bufo marinus*.

Le triptamine psicoattive, pur nella loro relativa semplicità chimica, sono degli psichedelici spettacolari che permettono di accedere alle più inesplorate aree dell'immaginazione. Il prototipo è senza dubbio la N-Dimetiltriptamina, o DMT. Su questa sostanza ci siamo già in passato soffermati (Camilla, 2004), pertanto vogliamo discutere brevemente solo di tre triptamine psichedeliche, la DPT la bufotenina e la 5-MeO-DMT.

DPT (N,N-Dipropiltriptammina)

La sostanza è attiva oralmente ad un dosaggio compreso fra i 100 e i 250 mg, che producono un'ebbrezza di 2 – 4 ore.

La DPT è stata studiata sperimentalmente nel trattamento dell'alcolismo, a bassi dosaggi (15 – 30 mg. intramuscolari).

La facilità con cui questa triptamina è in grado di produrre il riemergere di ricordi personali, e intensi fenomeni di auto-esplorazione, associata alla relativamente breve durata, la rendono molto interessante sotto il profilo psicoterapeutico. Dosi (sempre intramuscolo) superiori ai 100 mg. furono anche sperimentate in psicoterapia per ottenere le esperienze-picco, e anche con pazienti malati terminali.

La DPT è stata anche eletta come "sacramento" da una setta newyorkese denominata *Temple of the True Inner Light* (Tempio della Vera Luce Interiore). L'utilizzo della sostanza è testimoniato sia per via orale che fumata, anche se fumata sembra produrre una intensità inferiore e un rush piuttosto sgradevole.

Bufotenina (5-OH-DMT)

La bufotenina è un composto indolico identificato chimicamente come 5-Idrossi-N,N-Dimetiltriptamina, isomero posizionale della psilocina (4-OH-DMT) da cui differisce solo per la posizione del gruppo OH. È una sostanza dalla notevole stabilità chimica, come testimoniano i reperti archeologici del Deserto di Atacame.

Fino a tempi relativamente recenti, la psicoattività della bufotenina è stata spesso messa in dubbio da molti Ricercatori. In effetti si è una sostanza, come la DMT, inattiva oralmente, e anche sniffata produce trascurabili effetti psicoattivi, ma solo febbre, arrossamento, lacrimazione, tachicardia e tachipnea. Per via endovenosa avrebbe una tossicità alta caratterizzata da problemi cardiopolmonari; per via intramuscolare produrrebbe effetti visionari, però non confermati, con percezione di giochi di colori, luci e forme geometriche.

5-MeO-DMT

Come la più famosa DMT si tratta di una triptamina naturale inattiva oralmente e assunta a scopi ricreazionali inalata e soprattutto fumata, molto raramente iniettata.

La sostanza fu estratta la prima volta dalla *Dictyoloma incanescens*, pianta appartenente alle Rutaceae, ma oggi sappiamo essere presente in numerose polveri da fiuto del Sud America.

La 5-MeO-DMT sintetica è attiva ad un dosaggio compreso fra i 6 e i 20 mg. se fumata e tra i 2 e i 3 mg. se iniettata., per una durata media di una o due ore. Alexander Shulgin ha compiuto numerosi esperimenti con vari dosaggi di questa sostanza, e voglio riassumere alcuni suoi passi più significativi:

- (6 mg. fumati): «La sento nel giro di un minuto –non propriamente lucidità di testa, ma con la sensazione che la testa fosse vicina alle parti basse del corpo, vicino al pavimento. Ginocchia deboli, tremiti pronunciati. Il picco avvenne dopo 2 o 3 minuti. Abbastanza intenso, ma non come con 30 mg. di DMT. (…) Leggera nausea al termine. (…) Paragonabile alla più potente e rapida DMT, e come questa è una droga "sballante" senza contributi sensoriali o intellettuali».

- (8 mg. fumati) «Fui portato via, molto lontano, dovrei dire, ma solo per 10 minuti; gli effetti scomparvero nel giro di mezz'ora. Durante l'esperienza l'attività mentale era praticamente assente. Non posso dire di non essere stato in qualche modo impressionato, anche se non era esattamente quello che mi aspettavo».

Gli effetti dello yopo

- (10 mg. circa fumati) «La salita fu dolce, forse di circa 15 minuti. Mi sentivo come se l'intero mio corpo fosse diventato concreto. Nessun effetto visivo rimarchevole, l'udito leggermente indebolito. L'esperienza si concluse nel giro di un'ora».

- (15 mg. fumati) «La sostanza ci mise 8 – 10 secondi a raggiungere il cervello (…) Le mie normali percezioni sparirono dalla mia consapevolezza. Le orecchie incominciarono a fischiare e iniziai a fluttuare. Ero nettamente consapevole della percezione della mia aura, un ronzio elettrico che si muoveva sincronicamente con la percezioni visiva. Quello che vidi può solo essere descritto come un fosfene fantasticamente delicato e multicolorato, che riempiva l'intera area visiva disponibile. Dico così perché contemporaneamente persi il

contatto col corpo, non posso dire se avevo gli occhi aperti o chiusi, anche se inizialmente ebbi la sensazione che guizzassero avanti e indietro, da una parte all'altra. Le sensazioni e le percezioni aumentarono di intensità molto rapidamente, una manciata di secondi: ricordo la crescita fino ad un certo punto, poi non ero più né nel corpo né nel tempo».

- (20 mg. circa fumati) «È un allucinogeno veramente molto potente. Un'esperienza di 20 minuti. Mi sembrava di aver aggiunto della MDMA alla DMT (…) La 5-MeO-DMT è molto più rilassante, un'esperienza tipo una sorta di coscienza cosmica. Mi dissolsi nello spazio, come con la DMT, ma fu quasi come ricevere una grazia. Mi sentii un po' malfermo sulle gambe (una specie di tremito) alla discesa».

- (30 mg. fumati) «Misi circa 30 mg. di 5 MeO in una pipa e la fumai in un colpo solo, senza pensarci un secondo. Un istante dopo stavo strisciando sul letto (in posizione fetale) con gli occhi chiusi, contorcendomi, piagnucolando (nella testa) "Fanculo! Ti sei ucciso!" Ho ripetuto la frase molte volte, terrorizzato dalla morte. Non vedevo nulla, avendo gli occhi chiusi, tranne una luce bianca, come quella che si vede dopo esser stati a fissare una luce bianca. La sola altra "visione" era una nella testa –giunsi alla conclusione che la mia vita sarebbe stata rovinata se fossi morto in quel momento. (…) Mi concentrai sul respiro e ciò mi aiutò a sopravvivere (mentalmente). Andai nel soggiorno e misi un CD nello stereo, e mentre la prima canzone iniziò, il breve intervallo di attenzione scomparve, e tornai in camera. Con mia sorpresa erano passati 40 minuti, e io li ricordavo come pochi secondi. La cosa mi spaventò, pensavo di aver avuto un black out. Sentii l'effetto per circa un'ora, poi lentamente scomparve».

L'inattività orale di molte triptamine psicattive, tra cui proprio la DMT e la bufotenina, apre un capitolo di straordinario fascino, sia chimico che etnologico.

Dal punto di vista chimico questo avviene perché queste triptamine vengono bloccate a livello gastro-intestinale dalle monoamminossidasi, enzimi presenti nel nostro organismo, che ne impediscono l'azione. La cosa talmente incredibile da farci addirittura sorridere, è che esistono altre triptamine che assunte in concomitanza permettono l'assorbimento orale ad esempio della DMT. Sto parlando delle beta-carboline, che pur discostandosi dalla struttura chimica delle altre

triptamine, sono considerate tali dai massimi Chimici del Novecento, come Albert Hofmann e Alexander Shulgin.

Sotto il profilo etnologico è altrettanto stupefacente come l'uomo, migliaia di anni fa, abbia scoperto che preparando una bevanda con determinate piante che contengono ad esempio DMT, unite ad altre che contengono beta-carboline, si ottiene l'*ayahusca.* È infatti risaputo che L'*ayahuasca* è ottenuta in seguito alla bollitura di numerose piante, delle quali le più importanti, quelle che forniscono la base della preparazione, sono la *Banisteriopsis caapi* (famiglia delle *Malpighiacee*) e la *Psychotria viridis* (famiglia delle *Rubiacee*).

Dal punto di vista chimico i principali componenti della *Banisteriopsis caapi* sono *l'armina* e *l'armalina*, derivati delle *β*-carboline.

Il bellissimo fiore della Passiflora incarnata

Gli studi su questi composti iniziano alla fine degli anni '20, con il padre della moderna psicofarmacologia, Luis Lewin, che scoprì che la sostanza da lui isolata dalla pianta, e a cui diede il nome di *banisterina*, era identica all'*armina*, isolata fin dal 1840 dalla *ruta siriaca*, o *Peganum harmala*, altra pianta psicoattiva che grande importanza ha in tutto il Medio Oriente e in genere nella cultura islamica.

Passarono però più di vent'anni prima che si scoprisse che l'*armina*, l'*armalina* e le altre *β*-carboline sono potenti e reversibili inibitori dell'enzima *monoaminossidasi* (o MAO).

L'enzima è largamente distribuito nei tessuti vertebrati e invertebrati, e, cosa fondamentale, la sua funzione è quella di inattivare i neurotrasmettitori della dopamina e della serotonina.

Uno degli studi più completi sulla farmacologia delle *β*-carboline è ancora oggi quello di Claudio Naranjo; questi, osservò che gli effetti dell'*armina* e dell'*armalina* sono molto diversi da quelli degli altri allucinogeni maggiori (LSD, mescalina e psilocibina): poiché non producono fenomeni di depersonalizzazione o cambiamenti percettivi, pur dividendo con gli allucinogeni l'effetto di creare immagini visive ad

occhi chiusi, propose per l'*armina* il termine di *fantasy enhancer*, che noi possiamo tradurre con *oniroide*, sottolineando così la capacità di questa sostanza di produrre una specie di "sogno ad occhi aperti" senza perdita di consapevolezza.

L'armina è di particolare interesse biochimico per la sua stretta rassomiglianza con le sostanze derivate dalla ghiandola pineale dei mammiferi, in particolare con la *10-metossi-armalina*, che può essere ottenuta *in vitro* dall'incubazione di serotonina nel tessuto pineale. Questa sostanza è paragonabile all'*armalina* nei suoi effetti soggettivi, anzi, si dimostra ancor più attiva di quest'ultima. Il fatto suggerirebbe che l'*armalina* potrebbe derivare la sua psicoattività dal mimetismo di un metabolito normalmente coinvolto nel controllo degli stati di coscienza.

Gli effetti dell'*armalina* sono caratterizzati da uno stato di rilassamento fisico, da una tendenza all'autoisolamento dall'ambiente circostante, da un bisogno di ridurre al minimo gli stimoli sensoriali.

Infatti le *β*-carboline, interagendo con i recettori benzodiazepinici, agiscono come depressivi del sistema nervoso centrale e producono effetti soporiferi e narcotici, come dimostra tra l'altro l'impiego popolare di piante contenenti simili sostanze come sedativi, tranquillanti e antidepressivi, ad esempio la *Passiflora*.

LA GHIANDOLA DELLO SPIRITO

Non si può non ritornare ancora una volta su un'altra meraviglia, questa volta dell'organismo umano, strettamente correlata alle triptamine psicoattive, perché essa stessa le produce. Sto parlando della ghiandola pineale (o ipofisi), che possiamo anche definire la ghiandola dello spirito. Questa è una ghiandola dell'epitalamo, nella regione diencefalica. Si tratta di un piccolo corpicciolo di colore grigio rossastro, del volume di un pisello e dall'aspetto di un frutto di pino. La sua base è collegata con il talamo ottico mediante un peduncolo formato da tre cordoncini per lato, ed è vicina ai canali del liquido cerebrospinale; inoltre è situata in modo quasi strategico vicino ai centri emozionali e sensoriali del cervello, o collicoli. La ghiandola pineale è esattamente sopra questi collicoli, separata solo da un piccolo canale di liquido cerebrospinale. Infine è circondata dal sistema limbico, una serie di "strutture" cerebrali che presiedono all'esperienza di varie emozioni, dalla rabbia alla gioia, dalla paura al piacere.

È formata da due lobi strutturalmente e funzionalmente diversi, che controllano, attraverso la secrezione di numerosi ormoni l'attività endocrina e metabolica di tutto l'organismo: il lobo anteriore (adenoipofisi) e il lobo posteriore (neuroipofisi), divisi da una *pars intermedia*, piccola e poco vascolarizzata.

La ghiandola pineale, dal punto di vista evolutivo, non è sempre stata calata nella profondità del cranio, come è oggi nell'uomo e nella maggior parte dei vertebrati; sembra che un tempo essa fosse sollevata da una sorta di piedistallo e raggiungesse la parte superiore del cranio, funzionando quasi da "terzo occhio". Ancora oggi in alcune isole della Nuova Zelanda vive un rettile primitivo provvisto di *occhio pineale* quasi in funzione. Si è pertanto avanzato l'ipotesi che l'occhio pineale, collocato proprio sulla parte superiore del cranio, abbia potuto esser usato da termostato per controllare il calore del corpo (essendo colpito direttamente dal sole), servendo così da transizione evolutiva fra i rettili e i mammiferi a sangue caldo. È inoltre possibile che all'internalizzazione "fisica" dell'occhio pineale corrisponda una *internalizzazione psichica*, che abbia rafforzato la facoltà di visione interna dei contenuti psichici, dato che questi contenuti sono stati primitivamente originati dalla visione di fatti esterni.

Ma la ghiandola pineale è qualcosa in più di un semplice retaggio evolutivo. Nel feto diventa visibile alla settima settimana di gestazione, esattamente quando si formano i caratteri sessuali differenziati; prima di questa data il sesso del feto è indeterminato, o per lo meno è sconosciuto.

Diversamente da altre ghiandole endocrine, la cui attività è sottoposta ad un meccanismo di regolazione umorale per mezzo di sostanze trasportate dal sangue, l'attività della pineale viene modulata direttamente da impulsi nervosi provenienti dalla retina tramite la noradrenalina.

Ancora una volta non possiamo non osservare la stupefacente somiglianza tra le strutture chimiche della Melatonina, secreta dalla stessa pineale ed implicata nella regolazione del ritmo sonno-veglia, della Serotonina anch'essa implicata nella regolazione del sonno e sulla sua stessa via biosintetica, e del triptofano, precursore chimico della stessa serotonina, ma anche la somiglianza con la struttura chimica della DMT, a sua volta prodotto endogeno della nostra ghiandola.

Per non addentrarci in argomenti troppo complicati per non addetti ai lavori e che d'altra parte esulano dagli scopi di questo articolo, possiamo riassumere dicendo che la ghiandola pineale trasforma la serotonina in triptamina, precursore chimico della DMT. Il processo avviene con particolari enzimi, metiltrasferasi, che si legano ad un gruppo di metile (un atomo di carbonio e tre di idrogeno) e lo trasformano in altra molecola. Se si sottopone a questo processo la triptamina per due volte, avremo la dimetil-triptammina, cioè la DMT.

Indubbiamente gli studi sulla melatonina riserveranno ancora molte sorprese: proprio per questo essa continua a suscitare crescente interesse in campo medico e farmacologico. Oggigiorno, tuttavia, le preparazioni in commercio a base di melatonina risultano per lo più sottodosate, per cui, se da un lato ciò assicura l'assenza di effetti collaterali indesiderati, dall'altro non dovrebbe consentire di ottenere nulla di più che la regolazione del ciclo sonno-veglia. Ma alcuni ricercatori si spingono oltre, fino a sostenere che l'assunzione regolare e prolungata di opportune dosi di melatonina possa consentire l'accesso ad uno stato alterato di coscienza, la cosiddetta "coscienza superiore" o "coscienza espansa", riscontrata e riscontrabile fisiologicamente negli individui soggetti a "trance".

Per concludere un altro dato curioso e stimolante. L'attività della ghiandola pineale è inversamente proporzionale all'età: è massima nell'infanzia, ha una flessione nell'adolescenza e decresce sensibilmente con la vecchiaia; per esemplificare, intorno ai 45 anni già si riduce della metà. Anche questo fattore potrebbe supportare il dato di fatto, secondo cui la stragrande maggioranza di coloro che asseriscono d'esser entrati in contatto "de visu" con intelligenze aliene rientra in una fascia d'età assolutamente giovanile; la qual cosa, tuttavia, ha come rovescio della medaglia la scarsa credibilità e considerazione che tali testimoni riescono ad ottenere dagli adulti, in virtù della "fantasticheria" propria dell'età. Ma come non pensare anche all'*amico immaginario*, compagno di giochi e fantasie di molti bambini?

BIBLIOGRAFIA

Alinei M. 1987 "Rospo Aruspice, rospo antenato", *Quad. Semantica* n° 8:265-96

Camilla G. 2004 "Introduzione allo studio della DMT", *Altrove* n° 11:129-138

Davis E.W. 1983 "Preparation of the Haitian Zombi Poison", *Bot. Mus. Leaflet* n° 29:139-149

Davis E.W. 1988 "Zombification", *Science* n° 240:1715-1716

De Smet P.A.G.M. 1985 "A Multidisciplinary Overview of Intoxicating Snuff Rituals in the Western Hemisphere", *J. Ethnopharmacol.* n°13:3-49

Erspamer V. *et al.* 1967 "5-Methoxy and 5-Hydroxyindoles in the Skin of *Bufo alvarius*", *Biochemical Pharmacology* n°16:1149-67

Fabing H.D. & J.R. Hawkins 1956 "Intravenous Bufotenine Injection in the Human Being", *Science* n° 123:886-887

Kennedy A.B. 1987 "Ecce Bufo: il rospo in natura e nell'iconografia degli Olmec", *Quad. Semantica* n° 8:229-263

Lyttle T. *et al.* 1996 "Bufo. Toads and Bufotenine: Facts and Fiction Surrounding an Alleged Psychedelic", *J. Psychoactive Drugs* n° 28:267-290

Mosher H.S. *et al.* 1964 "Tarichatoxin-Teradotoxin: A Potent Neurotoxin", *Science* n° 364:1100-1110

Naranjo C. 1973 *The Healing Journey*. Ballantine Books, N.Y.

Schultes R.E. 1984 "Fifteen Years of Study of Psychoactive Snuffs of South America", *J. Ethnopharmacol.* n° 11:17-32

Strassman R.J. 1999 "Panoramica sulla ricerca con DMT", *Altrove* n° 6:62-74

Strassman R.J. 2001 *DMT: The Spirit Molecole*, Park Street Press, Rochester, Vermont

Weil A. & E.W. Davis 1994 "Bufo alvarius: A Potent Hallucinogen of Animal Origin", *J. Ethnopharmacol.* n° 41:1-8

IL GIARDINO DELLE INIZIAZIONI ALLE ERBE

Il tittimaglio
(Euphorbia helioscopia)

MAURIZIO NOCERA
Scrittore e Studioso di
Tradizioni Popolari,
Lecce

È noto quel passo dell'*Odissea* in cui la maga Circe somministrò un infuso di *Lotus ornithopodioides* ai compagni di Ulisse perché dimenticassero la loro patria e, una volta trasformati in porci, Ulisse, su indicazione di Mercurio (Hermes per i Greci), diede loro una bevanda ricavata dal succo dell'*Allium subhirsutum*, perché riacquistassero sembianze umane.

L'*Allium subhirsutum* citato, cioè l'AGLIO CIGLIATO O PELOSETTO (componenti: bisolfuri di allilpropile e di diallile, composti di zolfo, di allicina e di acido nicotinico), molto presente in Salento, è una pianta silvestre bulbosa, perenne, che vive nei terreni aridi e spesso sabbiosi. La sua potenza drogante sta nella spremitura del bulbo. Il succo, bevuto senza alcun additivo, provoca molto calore e aumenta la soglia della sensualità. La pratica di bere il succo d'aglio non è facile eseguirla, perché molti sono i tabù e le inibizioni. Per berlo occorre fare un percorso particolare. Il *Lotus ornithopodioides* citato, invece, ha la capacità di sedare lo stato depressivo, l'angoscia e tutte le forme di nervosismo. I compagni di Ulisse, una volta resi schiavi e

prigionieri da Circe, erano angosciati e molto nervosi, per questo motivo su di loro fece effetto la droga del *Lotus* che li indusse a pensarsi e vedersi allucinatoriamente come porci.

Questo riferimento ad un passo omerico ci indica l'importanza delle erbe sin da tempi antichi, ma ad esse, alla loro individuazione, al loro uso, non è possibile arrivare senza avere compiuto prima alcuni passaggi cognitivi, che è possibile grazie a dei percorsi particolari, anch'essi facenti parte del più diversificato ambito delle iniziazioni.

Allium subhirsutum, meglio conosciuto come aglio pelosella

Il concetto di iniziazione è ormai assodato; si tratta di quella particolare pratica rituale all'interno di un percorso in cui l'individuo passa da uno stato o condizione di vita ad un'altra, tanto per stare al nostro interno, dallo stato ordinario di coscienza ad uno straordinario. Si tratta sempre di un rito di passaggio "da" "a", dove "da" sta ad indicare il di qua e "a" sta ad indicare il di là. Il riferimento più comune è quello della "soglia", che separa appunto il "di qua" dal "di là". Il "di qua", com'è evidente, è il conosciuto, il vissuto, lo sperimentato, il sereno, lo status quo, il sicuro: il "di là", invece, è l'ignoto, la morte forse. Il rito di passaggio è sempre accompagnato da una condizione di terrore dell'individuo. Senza la paura non esiste l'iniziazione. È quella la condizione *sine qua non*. Nel mondo antico l'iniziazione non era qualcosa di anomico, qualcosa al di fuori delle regole, al contrario, spesso si trattava di una pratica rituale necessaria per riequilibrare scompensi e squilibri comunitari o individuali cristallizzati. Colui che praticava l'iniziazione (sciamano, ierofante, saggio) era sempre colui che aveva in pugno la teoria per gli iniziandi.

Ci sono state e ci sono molte pratiche d'iniziazione, anzi occorre dire che tutta la vita di un umano procede per iniziazioni, cioè il passaggio di una fase all'altra (Freud, Jung, Piaget, Erikson, Eliade e molti altri studiosi lo hanno affermato e conclamato), da un ciclo all'altro, attraverso una serie di passaggi consecutivi. Ci sono poi delle

iniziazioni particolari, eccezionali e straordinarie, che esulano dal percorso naturale della vita di un umano; si tratta delle iniziazioni eccessive, che si sperimentano esclusivamente per accedere a saperi e conoscenze di un aldilà insondabile per un comune mortale; si tratta delle iniziazioni psichiche, conoscitive, etiche, antropologiche, esoteriche, magiche, estatiche, massoniche, mistico-religiose; un esempio per tutti, l'iniziazione mitico-rituale che gli ierofanti eseguivano nel tempio di Demetra ad Eleusi, passata alla storia come "*I misteri di Eleusi*", e fondata sulla metabolizzazione di una pozione psicoattiva di una droga che Albert Hofman, Gordon Wasson e Carl Ruck hanno individuato nella *Segale Cornuta* ["*Claviceps purpurea*", nella specie della "*Secale cornutum*", della quale viene usato lo "*sclerozio*" (corpo riproduttivo del fungo parassita, capace di passare un periodo lungo di vita latente per ritornare poi in vegetazione); componenti: diversi alcaloidi e polipeptidi (acido lisergico, ammoniaca, d-prolina, amminoacidi) e ammidi (acido lisergico), ammine (istamina, tiramina, colina, leucina, betaina, trimetilammina)], le cui virtù droganti adrenaliniche stanno nella contrazione degli organi interni molli. Per questo tale droga viene usata contro le emorragie, nel trattamento di alcuni disturbi neurovegetativi (emicranie, prurito, ipertiroidismo, tachicardia parossistica, eiaculazione precoce, atonia gastro-intestinale, mal di mare, di montagna, di auto, ecc. (cfr. R. Gordon Wasson, A. Hofmann e Carl A. P. Ruch, "*Alla scoperta dei Misteri Eleusini*", Milano, Libri Urra – Apogeo, 1996). La "Segale cornuta" è un parassita del frumento coltivato su particolari terreni e con particolari pratiche. Ancora oggi, visitando i ruderi del tempio di Demetra ad Eleusi è possibile notare un terreno sul quale i sacerdoti facevano coltivare questo tipo di frumento sul quale cresceva il parassita in questione.

L'esempio di Eleusi è sufficiente a farci capire che alla base di non poche iniziazioni ci sono le piante e, l'importanza del loro uso in rapporto agli stati di coscienza, in particolare quelli relativi all'allucinazione, è stata rilevata anche da Gilberto Camilla (vedi il suo libro "*Le piante sacre. Allucinogeni di origine vegetale*", Torino, Nautilus 2003) e, ancora dallo stesso Camilla con la collaborazione di Fulvio Gosso (vedi "*Allucinogeni e Cristianesimo. Evidenze nell'arte sacra*", Milano, Oriss/Colibrì 2007).

Con il giardino salentino delle iniziazioni intendo parlarvi delle erbe e dei fiori del Salento, terra nella quale vivo. Qui, nel passato, c'è stato un fenomeno forte, fondato su una pratica iniziatica, che ha profondamente segnato il territorio. Mi riferisco al tarantismo, cioè alla particolare condizione di sofferenza che faceva sì che l'iniziato/a assumesse nella comunità un particolare ruolo che lo metteva al riparo di una serie di condizioni sociali e parenterali. Le erbe in questo particolare fenomeno c'entravano poco, ad eccezione dell'uso un po' eccessivo di erbe vermifughe [AGLIO ("*Allium sativum*"), CIPOLLA ("*Allium cepa*"), BORRAGINE ("*Borago officinalis*")] da parte delle persone sofferenti, che le mangiavano nella speranza di allontanare dal proprio corpo il ragno possessore.

In Salento, l'iniziazione all'uso delle erbe e dei fiori come piante officinali o commestibili ha delle regole precise, che vanno seguite al dettaglio se si vuole non incorrere in situazioni incresciose. Un tempo, la pratica di ricorrere all'uso delle erbe quali rimedi terapeutici veniva chiamata la "medicina dei poveri" e si tramandava oralmente come oralmente venivano tramandate le credenze e i riti magico-religiosi aventi come riferimenti la cosmogonia simbolica legata al territorio (spazio) e ai cicli stagionali (tempo).

Le piante officinali come quelle commestibili non sono però sempre a portata di mano ed immediatamente riconoscibili. Per avere una erba o una parte di essa utile ad un determinato stato di coscienza occorre sapere quello che c'è da fare, quando e come farlo. Ad esempio, le erbe non sono raccoglibili sempre, anzi, basta sbagliare tempo e spazio di raccolta che invece che ottenere dalla pianta alcuni risultati se ne ottengono altri, spesso contrari a quelli desiderati. Ecco perché la migliore raccolta delle piante o dei fiori interessati deve avvenire sempre nei periodi in cui non ha piovuto troppo. Importante, ad esempio, è la raccolta delle piante aromatiche [TIMO ("*Thymus vulgaris*"; componenti: composti fenolici, tannino, resina, timolo, carvacrolo e derivati terpenici), ROSMARINO ("*Rosmarino officinalis*"; componenti: derivati terpenici, tannino, resina), LUPINO ("*Lupinus albus*"; componenti: d-lupanina, lecitina, arginina), GINEPRO ("*Juniperus communis*"; componenti: terpeni, acidi malico, formico e acetico), ANGELICA ("*Angelica archangelica*"; componenti: fellandrene, acidi metiletilacetico ed ossipentadecilio, tannino, resina, pectina), ANICE VERDE ("*Pimpinella*

anisum"; componenti: anetolo, composti terpenici, aldeide anisica, resina, amido, pentosano, azoto), FINOCCHETTO ("*Foeniculum volgare miller*"; componenti: anetolo, chetone anisico, canfene, pectina), MENTUCCIA ("*Mentha arvensis" e "piperita*"; componenti: mentolo, mentone, tannino), SALVIA ("*Salvia officinalis*"; componenti: composti terpenici, saponina, tannino catechico) , MAGGIORANA ("*Origanum Majorana*"; Componenti: tannino, pentosano, terpeni), ecc.], da fare sempre in periodi particolarmente secchi. Di questo tipo di erbe le popolazioni salentine hanno fatto e fanno larghissimo uso.

Quando i vecchi contadini trasmettono ai nuovi iniziati la pratica della raccolta delle piante e dei fiori per uso commestibile o officinale, raccomandano che essi, quando sono 'secchi' vengano raccolti nei primi giorni d'aprile, mentre le loro radici e rizomi vanno raccolti al principio d'ottobre; questo al fine di preservare al meglio le loro virtù attive. Per altre piante, cosiddette 'acquose' come la MALVA ("*Malva silvestris*"; componenti: malvina, mucillagine, tannino), la PARIETARIA ("*Parietaria officinalis*"; componenti: tannino, potassio), l'ARTEMISIA ("*Artemisia vulgaris*"; componenti terpenici, quebrachitolo), la BELLADONNA ("*Atropa Belladonna*"; componenti: atropina, scopolamina, piridina, tannino), esse vanno raccolte, possibilmente sempre prima del sorgere del sole, quando la crescita degli steli è completata e i loro principi attivi sono inalterati. Per quanto riguarda infine le piante e i fiori le cui virtù droganti sono racchiuse nelle bacche o nei frutti, essi vanno raccolti a maturazione completa, e possibilmente sempre con tempo calmo e sereno.

Le tecniche di conservazione delle piante o dei fiori officinali sono conosciute, per cui è inutile ripeterle qui. Ci sono ottimi manuali che ce le descrivono. Ciò che invece è importante ribadire è come devono essere preparate, le cui differenti tecniche sono:

INFUSIONE (tipo camomilla), che consiste nel bollire l'acqua e versarla sul pesto della pianta già essiccata.

DECOZIONE (tipo scorse d'arancia per alcune ore), che consiste nel mettere la pianta o parte di essa nell'acqua fredda e poi farla bollire a lungo.

MACERAZIONE (tipo cipolle in vino per diversi giorni), che consiste nel far macerare a freddo la pianta per più ore o più giorni.

IDROLATI O ACQUE DISTILLATE (tipo grappa), che consiste facendo passare del vapore d'acqua attraverso la pianta, da cui si libera la droga.

SPREMITURA (tipo limonata), che consiste nell'estrarre il succo della pianta o del frutto.

Altro aspetto importante è conoscere le droghe presenti nelle piante e nei fiori al fine dell'utilizzo fitoterapico. Ad esempio è importante sapere che:

i BIVOFLAVONOIDI, che sono glucosidi che per idrolisi liberano un agl'icone della classe dei flavonoidi ed uno o più zuccheri; si tratta spesso di vasodilatatori;

la RESINA, che è un essudato vegetale consistente in un composto terpenico a costituzione generalmente complessa;

il TANNINO, che è un composto polifenolico non azotato, prevalentemente astringente;

gli ACIDI, che sono di tipo salicilico, formico, acetico, isovalerianico, meconico, tartarico, citrico;

gli ALCOLOIDI, che sono morfina, codeina, tebaina, papaverina, narcotina;

le VITAMINE;

i MINERALI.

Il Salento è una delle terre della penisola italiana molto ricca di piante vascolari di tipo officinale e, alcune di esse, sono esclusive del territorio; il patrimonio floreale italiano ammonta a circa 5600 specie; ebbene, 1300 di esse (praticamente un quarto) crescono spontaneamente in Salento. È probabile che ciò sia dovuto alla vicinanza con la regione balcanica e in particolare con l'Albania, terra nella quale le piante e i fiori officianali abbondano. Alcune di questi hanno avuto e hanno un ruolo importante nella storia delle popolazioni salentine.

La prima pianta che prendo in considerazione, per il fascino che la circonda, è il TITIMAGLIO o Totomaglio ("*Euphorbia helioscopia*"; componenti: acido gallico e melissico, sostanze fenoliche, resina di triacontano, tannino), il cui latice biancastro è urticante. In Salento si è sempre detto che il latice di questa pianta, ben tagliato con altro

diluente proveniente dal mondo vegetale, spalmato su alcune parti del corpo provocava pruriti di forte potenza afrodisiaca. La pratica veniva fatta in questo modo: si rompeva lo stelo e dal punto di rottura cominciava a versarsi il latice, subito spalmato su quella parte della pelle dalla quale si desiderava ottenere gli effetti della droga. Le parti del corpo comunemente scelte per questo tipo di operazione dovevano essere necessariamente lontane dalle mucose, in quanto essendo il latice urticante il rischio di farsi seriamente male era molto forte. Questa erba, come d'altronde molte altre euforbiacee, che in fitoterapia vengono usate contro i difetti dell'apparato respiratorio e per riattivare il battito cardiaco, è ritenuta abbastanza pericolosa, e nei secoli passati, in quei tempi in cui si diceva che ne facessero uso le streghe per i loro intrugli, la Chiesa l'ha fortemente combattuta. Questa erba ha proprietà febbrifughe e spesso veniva usata come rimedio per il mal di denti e di gengive. Si dice che chi si lavava la bocca una volta al mese con il liquido di cottura delle radici di Titimaglio non aveva mai mal di denti. Con le stesse virtù analgesiche è pure la MALVA ("*Malva sylvestris*"; componenti: malvina, potassio, acidi clorogenico e caffeico). Quest'erba è molto presente in Salento ed è una di quelle più usate, utile per risolvere non pochi problemi come, ad esempio, infiammazioni cutanee, dolori vari, costipazioni. Pur essendo una pianta con diverse virtù droganti, i contadini del Salento, raccogliendo le erbe selvatiche commestibili, di cui sono ghiotti, includono spesso le foglie e i fiori della Malva. Con virtù droganti afrodisiache come quelle del Titimaglio, in questo caso però per uso interno, è anche l'ASPARAGO PUNGENTE ("*Asparagus acutifolius*"; componenti: asparagina, pentosano, galattano, fosforo, potassio), le cui punte gemmarie primaverili, una volte cotte e ingoiate, danno effetti afrodisiaci. Quanto detto vale anche per la RUCOLA, il cui succo è un altro potente afrodisiaco con proprietà emetiche (vomitive).

Il tittimaglio (Euphorbia helioscopia)

Papaver rhoeas
il comune "papavero dei campi"

Interessante è l'uso commestibile che in questo territorio si fa della giovane pianta del PAPAVERO ("*Papaver rhoeas*"; componenti: morfina, mucillagine, tannino). In questo caso ci sono delle accortezze a cui si deve attenere il raccoglitore, che deve tagliare la parte che gli è utile da mangiare senza però compromettere la radice, che continua a vivere per ritornare a ricrescere fino a nuova fioritura. Quet'erba in particolare non è commestibile sempre, solo nel periodo gennaio-marzo, quando le piantine sono tenere e i calici del fiore non sono ancora pronti a sbocciare. Il motivo per cui i salentini sono forti mangiatori di "*paparina*" [questo è il termine con cui viene chiamata l'erba bollita con l'aggiunta di OLIVE NERE e, per chi lo gusta, con il PEPERONCINO (afrodisiaco, cardiotonico e protettore delle mucose dello stomaco, proprietà dovute alla capsaicina, una droga analgesica)] sta nel fatto che in tempi antichi con questa pianta si faceva la "*papagna*", una specie di droga usata come sedativo e analgesico, le cui virtù sono tali da provocare stati alterati di coscienza e sogni lucidi. A seconda della quantità di "*papagna*" ingerita, si hanno gli effetti della droga; ad esempio c'è una quantità data con la quale gli effetti sono quelli della diminuzione della sensibilità dolorifica, della diminuzione delle vertigini, delle emicranie, delle palpitazioni; l'ingestione di un forte dosaggio di "*papagna*" era contro qualsiasi forma d'insonnia. Non è possibile raccogliere la pianta senza prima essere stati iniziati alla raccolta, che viene fatta esclusivamente da persona che già da tempo la pratica. Si tratta di una pratica conoscitiva, alla quale il nuovo raccoglitore deve essere introdotto senza ritualità alcuna, se non quella di vedere cosa e come fa il raccoglitore esperto. Facilmente può accadere infatti di imbattersi in piante similari ma velenose come, ad esempio, la temutissima CICUTA ("*Conium maculatum*"; componenti: coniina o cicutina, coniceina, condrina e pseudoconidrina, acidi malico e caffeico, esperidina), molto presente sul territorio e tristemente famosa per essere stata la pianta le cui foglie, fortemente narcotizzanti

(agisce paralizzando le giunzioni neuromuscolari sulle quali esplica un'azione curarosimile), portò la morte (dolce e senza spasmi) a Socrate. Accanto al "*Papaver rhoeas*" c'è poi il PAPAVERO ("*Papaver somniferum*"; componenti: morfina, codeina, tendina, papaverina, narcotina, acidi meconico, tartarico e citrico), anch'esso presente allo stato silvestre, ma più raro. Sono note le virtù droganti (oppio) di quest'erba, anch'essa fortemente narcotizzante. La "*papagna*" di cui sopra spesso veniva preparata anche con infuso di questo tipo di papavero.

In Salento è molto presente – come d'altronde in tutta l'area del Mediterraneo – l'ALLORO (il "*Laurus nobilis*" dei Latini e la "Dafne" dei Greci, per i quali era pure la ninfa amata da Apollo che, per sfuggire alle insidie sessuali del dio, ottenne di essere mutata appunto in alloro). Il termine greco sta a significare strepitio, dovuto al rumore che i rami della pianta emettono quando vengono bruciati. Anticamente, in Salento, alcune foglie di questo albero venivano staccate dalla pianta madre e messe sotto il guanciale del dormiente, affinché s'avverassero i sogni fatti. I vecchi contadini salentini hanno sempre mangiato la foglia d'alloro, per i quali tale pratica portava loro beneficio e serenità di spirito, soprattutto se essa veniva compiuta dopo una lauta libagione o dopo una sbornia; in un certo senso, secondo una credenza popolare, la foglia d'alloro masticata aiutava l'ubriaco a liberarsi dal cosiddetto "fumo della testa", cioè a ritornare dallo stato straordinario di coscienza a quello originario. Ancora oggi continua la pratica di decozione della foglia della pianta, che è utile ad allontanare dal luogo in cui si vive qualsiasi tipo di insetto; come pure la pratica di appendere rami d'alloro sulla porta delle case come simbolo di purezza dello spirito e come augurio di prosperità e allegria. Anche le bacche dell'alloro sono usate come officinali; raccolte in autunno, l'olio da esse estratto viene usato come lenitivo per i dolori reumatici.

Il mirto e i suoi frutti (Myrtus communis)

Nell'aggrovigliata macchia mediterranea salentina è molto presente il MIRTO ("*Myrtus communis*"; sacro ad Afrodite; componenti: composti terpenici, dipentene, cineolo, geraniolo, resina, tannino), comunemente chiamato Mortella, la cui droga (mirtenolo e tannino), estratta dalle foglie secchie, ha proprietà balsamiche, espettoranti, astringenti, antinfiammatorie e antiemoragiche; in Salento molto usata è una poltiglia di foglie di Mirto per le infiammazioni emorroidali. Sempre alla macchia mediterranea appartiene anche il LENTISCO ("*Pistacia lenticus*"), molto simile al Mirto, ma inconfondibile per la conformazione delle foglie. La droga portante di questa pianta sta nella resina (estratta da piccole incisioni nel fusto) denominata anche "Trementina di Chio" ed è dotata di proprietà astringenti, digestive, emostatiche ed espettoranti. Anche le foglie contengono droga che, masticate (come pure la resina), danno un senso di freschezza e serenità, migliorando l'alito. Molte varietà di gomme da masticare contengono estratti di "*Pistacia lentiscus*". Infine il CORBEZZOLO ("*Arbustus unedo*"), con foglie e frutti (molto decorativi) ricche di tannini, con proprietà diuretiche e astringenti, il cui decotto delle foglie serve per bloccare le diarree.

Infine, in Salento, ci sono fiori che hanno un immediato rapporto con la parte astratta dell'uomo come, ad esempio, il GIGARO ("*Arum italicum*") che simboleggia l'Anima; l'IPERICO ("*Hypericum perforatum*", altrimenti detta "Erba di S. Giovanni" o "Cacciadiavoli") che simboleggia la Pazienza; la CAMPANULA PUGLIESE ("*Campanula versicolor*") che simboleggia la Civetteria e la Sofferenza d'amore; il CARDO ("*Cirsium volgare*") che simboleggia la Passione; la CALCATREPPOLA MARITTIMA ("*Eryngium maritimum*") che assicura la Fedeltà in amore; la CENTAUREA LEUCADA ("*Centaurium leucadae*"), che immola l'Amore segreto tra due amanti; la FUMARIA BIANCA ("*Fumaria capreolata*" o "Erba delle streghe" per via della tradizione che la vuole dotata di virtù magiche) che evoca la Morte delle persone care per renderne visibile l'Anima; la MALVA ("*Malva silvestris*") che simboleggia la Pena d'amore; il PAPAVERO ("*Papever rhoeas*") che simboleggia l'Attesa della persona amata; la SCILLA MARITTIMA ("*Urginea maritima*") che assicura buona Salute e una più lunga Giovinezza; la SILENE ("*Silene vulgaris Garcke*") il cui nome deriva da Sileno (amico di Dioniso) che simboleggia lo stato

alterato di coscienza a causa dell'ebbrezza. Un anziano di Giuggianello (Noè Ruggeri di anni 92), la sera del 14 agosto 2009, incontrato nei pressi della grottella di san Giovanni (agro di Giuggianello) mi racconta che in paese vi era un tempo in cui alcune donne, d'estate, facevano provvista di CANTARIDINA e di fiori gialli di RANUNCOLO che, mescolati con latte di capra di prima figliatura, preparavano filtri per amore e filtri per vendette. La CANTARIDE ("*Lytta vescicatoria*", Famiglia Meloidi, coleotteri) è un insetto vescicante, di forma oblunga quasi cilindrica, d'un verde-dorato lucente con riflessi azzurri. Molto comune in Salento, emette nel volo un ronzio ultrasonico percepibile però anche da orecchio umano. Tali insetti disseccati e polverizzati, mescolati con grasso animale o con della cera d'api, danno la CANTARIDINA, sostanza che, se ingerita, dà effetti afrodisciaci e allucinatori. Il RANUNCOLO ("*Ranuncolo bulboso*") invece è una pianta erbacea con fiori gialli lucenti, molto comune in Salento. Non commestibile dagli animali erbivori. Il fiore giallo, se ingerito anche in piccole quantità, è tossico, in quantità più rilevanti diventa velenoso e mortale. Detti fiori seccati e polverizzati abbinati ad altre sostanze commestibili producono alterazioni fisiche. Secondo una credenza salentina Giuseppe Desa di Copertino, il santo dei voli, molto probabilmente si cibava anche di piccole dosi di questa erba, che i manuali scientifici scrivono che "la pianta fresca a contatto con la pelle provoca irritazione, prurito e arrossamento, se ingerita produce bruciore alla bocca, vomito, infiammazione gastrointestinale e stimolazione renale. Viene usata in medicina omeopatica per il trattamento di eccitazione nervosa, erpete, eruzioni cutanee, insonnia".

BIBLIOGRAFIA

- "*Lezione III e IV del Padre D. Gianfrancesco Madrisio Prete dell'Oratorio, l'una sopra le Dedizioni, l'altra sopra l'Alloro, e suoi varj usi presso gli antichi*"; in "*Raccolta d'Opuscoli scientifici e filologici. Tomo Quarto. A sua Eccellenza il Signor Giacomo Soranzo*", Venezia, Appresso Cristoforo Zane, 1730.

- G. Bartolomeo Tromsdorff, "*L'arte di ricettare secondo le regole della Chimica-farmaceutica ovvero Piccolo Dizionario Manuale e Portatile*", Presso Domenico Sangiacomo, Napoli 1803.

- Mircea Eliade, "*Naissances mystiques"*, Parigi 1957.

- F. A. Novàk, "*Enciclopedia illustrata delle piante*", Praga, Edizione La Pietra 1965.

- Jacques Simon, "*L'arte di conoscere gli alberi*", Mursia editore, Milano 1966.

- Maurice Mességué, "*Erbe, magia, stregoni*", Roma, Garazanti 1973.

- "*Manuale di Fitoterapia*" (a cura della Ditta Dott. Inverno & Della Beffa Spa), Stampa Artegrafica 1985.

- Massimo Pandolfi – Riccardo Santolini, "*300 piante, fiori e animali, che ognuno deve conoscere*", Padova, Franco Muzio editore 1987.

- Giorgio De Maria, "*Piante e Erbe medicinali*", Borgo S. Dalmazzo, Edizioni Polaris 1992.

- Riffard, P., "*Dictionnaire de l'ésoterisme*", Parigi 1993.

- R. Gordon Wasson, A. Hofmann e Carl A. P. Ruch, "*Alla scoperta dei Misteri Eleusini*", Milano, Libri Urra-Apogeo 1996.

- "*L'enciclopedia delle Erbe, riconoscere le erbe, saperle preparare per trarne i migliori benefici",* Novara, Mosaico 1997.

- G. Bleve, "*Flora. Fiori spontanei del Salento*", Bleveditore, Fasano 1998.

- Idem, "*Flora. Fiori spontanei nei Parchi della Lombardia*", Bleveditore, Tricase 2001.

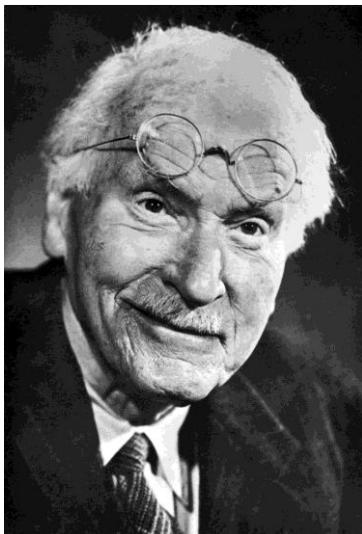
- Consorzio Intercomunale 'Terra d'Arneo', "*Guida Botanica di Terra d'Arneo. Alghe – Licheni - Piante*", Editore Il Grifo, Lecce 2001.

- Fra Domenico Palombi (a cura), "*Piante medicinali. Proprietà – Consigli – Tisane)",* Pressana (Viterbo).Edizionei Natur Farma 2003.

- Gilberto Camilla, "*Le piante sacre. Allucinogeni di origine vegetale*", Torino, Nautilus 2003

- Cosimo Perrone (a cura), "*Le forze della natura*", Cresce Gallipoli 2006.

- Fulvio Gosso e Gilberto Camilla, "*Allucinogeni e Cristianesimo. Evidenze nell'arte sacra*", Milano, Oriss/Colibrì 2007.

ALLE ORIGINI DELLA COSCIENZA: ALCUNE IPOTESI

Carl Gustav Jung

FULVIO GOSSO
Psicoterapeuta.
Vicepresidente SISSC
Prarostino (TO)

Erich Neumann analista junghiano si è ampiamente cimentato nell'analizzare il tema in oggetto in un suo testo (1978) in cui prende in considerazione gli aspetti mitici del fenomeno e nella seconda parte le ricadute che esso comporta sul piano della clinica analitica.

Si tratta di due punti di vista abbastanza lontani da una valutazione psicoantropologica qual è mia intenzione descrivere, ma è doveroso riassumere molto brevemente l'evoluzione mitica proposta da Neumann.

In principio era l'Uroboros rappresentato dal simbolo egiziano del serpente che si morde la coda, anteriore all'insorgere degli opposti, anche col significato di cerchio, mandala, grembo materno e quiete

amniotica (prima matrice perinatale secondo Grof), nel secondo stadio della dominanza dell'archetipo della Grande Madre che per Neumann è essenzialmente una "cattiva madre" divoratrice ed esigente, che stabilisce un controllo sulla sessualità e sulla fertilità (Cibele e i riti di castrazione), il suo superamento implica la separazione del maschile ribelle dalla Grande Madre che in origine uroborica era maschio e femmina allo stesso tempo.

Lo stadio successivo implica dunque la "separazione dei genitori del Mondo", ovvero la formazione degli opposti, spiritualmente la separazione tra la Luce e le Tenebre, Io e Tu, maschile e femminile, la gamma delle emozioni contrapposte e dunque anche di un primitivo riconoscimento di Sè.

Come vedremo più avanti in effetti i vari stadi mitici descritti da Neumann trovano corrispondenze nell'evoluzione biologica e psichica della specie.

Forse il più significativo esempio della nascita dell'autocoscienza nel Sapiens è dato dalle prime manifestazioni artistiche, vere rappresentazioni di Sé e forse anche il primo esempio dell'esistenza di un CME (Campo di Memoria Esterna – Bateson) da cui attingere informazioni utili per la memoria biologica. Una delle più antiche è senz'altro la cosiddetta Venere di Hohle Fels, una piccola statuina femminile ricavata dall'avorio di una zanna di mammut, datata tra 35.000 e 40.000 anni fa e scoperta nel 2008 dall'archeologo Nicholas Conard nella Germania meridionale.

Anche per lo sviluppo della coscienza valgono dunque i criteri evoluzionisti che riguardano la specie e in parallelo l'individuo sulla falsa riga di quanto scrive Peluffo a proposito dell'arte rupestre:

> [...], per quanto molti antropologi non siano d'accordo, a mio parere lo sviluppo dell'arte dell'uomo preistorico segue lo stesso iter di tutto l'insieme dello sviluppo del pensiero: anche in questo caso, la legge di Haeckel è rispettata. L'ontogenesi umana ripete in forma abbreviata la filogenesi e quindi anche lo sviluppo dell'arte grafica preistorica viene svelato dallo studio della psicologia infantile, conscia e preconscia, oltre che da quello diretto della preistoria e dell'arte tribale [2004:384].

Proprio per questi motivi prima di prendere in esame le ipotesi sulle origini dell'autocoscienza nella specie umana occorre dare qualche definizione della coscienza stessa e della sua origine infantile.

Molteplici sono i significati di "Coscienza": consapevolezza, senso morale, funzionamento sensoriale, posizionamento spazio-temporale, auto-coscienza o coscienza di se stessi, stato di incoscienza e perdita di coscienza, conscio, preconscio ed inconscio di freudiana memoria, coscienza come rapporto tra mente e cervello, come campo d'azione dell'Io e della sua immagine riflessa il Sè, come percezione sensoriale e , secondo alcuni, extrasensoriale, coscienza somatica e cenestesica, del proprio corpo e forse dei propri organi e del loro funzionamento, coscienza transpersonale oltre i limiti biologicamente predefiniti.

Eppure al di la delle difficoltà concettuali, ognuno di noi sa benissimo che cos'è la coscienza soprattutto perché ha continua esperienza di modificazioni della coscienza stessa.

Sono i cambiamenti che ci rendono attenti ed osservatori, i cambiamenti ci costringono pressochè continuamente a collocarci in rapporto con gli eventi cui partecipiamo e di cui siamo consapevoli.

Esistiamo unicamente poiché siamo costantemente in relazione con qualcosa o con qualcuno, anche solo con un pensiero o con un sogno, se il sistema biologico funziona a dovere non vi sono interruzioni di coscienza salvo brevi momenti durante il sonno non-REM, nei quali non si sogna.

Solitamente prestiamo attenzione ai cambiamenti di coscienza più macroscopici, la veglia e il sonno, la febbre, l'ebbrezza alcolica, l'esaltazione collettiva e le trasformazioni emotive più eclatanti, la gamma dei cambiamenti percepibili nella nostra società è di una povertà estrema, eppure altre manifestazioni culturalmente non riconosciute come tali, comportano cambiamenti anche profondi dello stato di coscienza, ad esempio la fase di innamoramento, l'orgasmo sessuale, la contemplazione estetica, il rilassamento, la concentrazione prolungata (Camilla, Gosso, 2009)".

E ancora:

"Dal punto di vista psicologico la questione più interessante è il rapporto che intercorre tra l'Io e il Sé: nessuno di noi ha memoria di un passaggio cruciale avvenuto nella prima infanzia, eppure vi è stato un momento nel quale ci siamo ri-conosciuti e appropriati di noi stessi. Il

grande psicoanalista francese Jacques Lacan ha chiamato questa fase stadio dello Specchio, è su questo riconoscimento che si fonda l'Io o meglio la dualità Io-me stesso.

Possedere un'immagine di se stessi è un atto costitutivo specifico degli esseri umani che va interpretato su due piani diversi. Posso avere un'immagine concreta osservando me stesso come un oggetto tra gli altri oggetti, mi posso specchiare in una superficie riflettente, posso avere dei rimandi sulla mia persona da parte dei miei simili, posso osservare parti del mio corpo, posso anche "guardarmi " dentro, fare quel che si dice l'esame di coscienza e posso confrontarmi, fare l'esame di realtà. In altri termini, in termini che si richiamano alla filosofia di J. P. Sartre, tutto ciò ha a che fare con un Sé che è posizionale rispetto all'Io che lo osserva.

Ma il vero Sé, il Sé di cui ci occupiamo nell' analisi della coscienza e delle sue modificazioni, non è solo il Sé posizionale. Esiste altresì un Sé non-posizionale, esso appartiene all' autocoscienza o coscienza che conosce se stessa: "sapere che so di sapere può essere definito *coscienza non-posizionale primaria* o evidenza primaria o assoluta." (Esterson 1973:278).

L'autocoscienza o coscienza del Sé non-posizionale è sganciata dalla volontà. Scriveva Sartre nel 1936 che: 'si diventa consapevoli di ciò nei casi in cui si pensa di *volere* una coscienza (io *voglio* dormire, non *voglio* più pensare a questo ecc.). In questi differenti casi, per necessità d'*essenza*, la volontà deve essere mantenuta e conservata *da una coscienza radicalmente opposta* a quella che essa vuol far nascere (se io *voglio* addormentarmi, resto sveglio, - se non voglio pensare a questo o a quell'avvenimento *proprio per questo* ci penso)"' (Gosso, 2005:87-88)

Il carattere sfuggente dell'autocoscienza è ben espresso in questo passaggio:

L'Ego, "In quanto ego, non può mai entrare in contatto con sé, conoscersi o possedersi in una piena ed autentica individualità. Qualsiasi sforzo compiuto in tal senso lo rimuove come un soggetto in costante regressione dal proprio punto d'appoggio, lasciando soltanto una qualche apparenza oggettiva di sé. In un continuo stato di autoelusione, l'ego possiede sé come mero oggetto" (De Martino,1968:153)

E' probabile che negli Stati Non Ordinari di Coscienza (SNOC) l'elusività dell'autocoscienza sia meno palese e che si possa "lavorare" sull'autocoscienza stessa per poi proseguire nella transizione e nel ritorno alla coscienza baseline della normalità quotidiana.

Le considerazioni che Leroi-Gourhan magistralmente riporta circa le presunte origini della religiosità ci permettono di valutare la "testa" da un altro punto di vista:

> La preistoria è una sorta di colosso dalla testa d'argilla, la cui fragilità aumenta a mano a mano che dal suolo si sale al cervello.
> I piedi del colosso, composti di testimonianze geologiche, botaniche, zoologiche, appaiono solidi; ma già le mani risultano più friabili, ché lo studio delle tecniche preistoriche è caratterizzato da un ampio alone congetturale.
> Quanto poi alla testa, questa, ahimé, va in briciole al minimo tocco, (...). ..., l'uomo preistorico modifica la propria personalità religiosa, e ora appare sanguinario stregone, ora pio collezionista di crani d'antenati, e ancora danzatore infoiato o filosofo scettico, a seconda degli autori [1970:6].

La mentalità primitiva sembra essere dominata da un principio dualistico elementare (Anati, 1995) peraltro assai simile a ciò che accade nel processo di differenziazione infantile, è la pluralità degli opposti che introduce un "ordine" nel mondo e nella natura, giorno e notte, caldo e freddo, fame e sazietà, piacere e dolore, sole e luna, pioggia e siccità, maschile e femminile, sono questi i rapporti logici costitutivi dello spazio-tempo personale e di gruppo, gli elementi-base intorno ai quali vi è consenso collettivo, dunque realtà condivisa e costruzione di cultura.

Il processo innescato dalle sostanze allucinogene in particolare e più in generale dagli SNOC, crea una sospensione , introduce delle variabili insospettate, rimodella lo schema dualistico di pensiero, mette in crisi le certezze sulla realtà consensuale, senz'altro pone domande sulla complessità esistenziale e sull'"ordine" del mondo, è la dimensione del "sogno" e del sognatore, una dimensione produttiva, creativa, senz'altro anche "mistica" e "spirituale", finanche "religiosa" se lo è il

contesto, il setting in cui avviene l'esperienza, ma non è questo il caso dell'uomo preistorico.

> Le cosiddette tecnologie del sacro sono allora questo: dispositivi tecnici, a volte estremamente raffinati, di ridefinizione e conferma del punto di equilibrio della cultura; di riparazione, metabolizzazione e resistenza attraverso il richiamo, la riconferma, la rielaborazione dall'interno dei codici fondanti. Considero analogamente lo SNOC indotto come un'apertura nell'organismo per opera di un singolo o di un gruppo che rappresentano una specifica cultura; una crisi, una messa in discussione dell'organismo umano, della modellizzazione dell'universo da esso cognitivizzato che apre alla conferma degli ordinatori culturali fondamentali, alla risintonizzazione neurovegetativa , all'espressione delle emozioni depositate nel corpo [Coppo, 2001:12]

Heinrich Klüver. Con il suo studio sul peyote ha permesso la conoscenza dei meccanismi delle allucinazioni

L'uomo preistorico "tecnologico" dunque si è occupato anche della "testa" (secondo Gourhan), le sue immersioni in questa dimensione hanno prodotto, prima involontariamente e poi per scelta, variazioni dello stato di coscienza e nuove conoscenze su di sé, sui suoi simili e sulla natura che lo circondava. Sono molti i possibili induttori di SNOC che teoricamente possono aver agito in tal senso, in realtà solo su due di questi induttori abbiamo certezze scientifiche dimostrate e dimostrabili: i fenomeni endoptici e le sostanze allucinogene.

Nel 1988 sulla rivista americana *Current Anthropology*, due archeologi sudafricani, David Lewis-Williams e Thomas Dowson, pubblicano un articolo che mette a soqquadro la comunità scientifica internazionale.

Gli Autori stabiliscono un collegamento tra forme allucinatorie elementari, i fosfeni, e le strane e inspiegabili raffigurazioni incise su pietra presenti in numerosi siti, specie di epoca paleolitica superiore e

neolitica, cerchi concentrici, spirali, linee ondulate e a zig-zag, griglie, sagome geometriche irregolari chiuse e aperte, stelle e cruciformi non appartenenti a successivi "esorcismi" cristiani, ecc.

I due Autori partono dal principio che il sistema nervoso umano sia universale e che dal Paleolitico superiore ad oggi non si sia modificato di molto e che in certe circostanze produca percezioni luminose indipendenti da sorgenti esterne; citando soprattutto le ricerche di Klüver, uno dei pionieri della ricerca psichedelica sul peyote e della psicologia della Gestalt. Si desume che a favorire questi imput possano concorrere stimolazioni elettriche, compressione dei bulbi oculari, fissazione di fonti luminose, iperventilazione, fatica e deprivazione sensoriale, movimenti ritmici prolungati, emicrania, malattie mentali e naturalmente le sostanze allucinogene, datura, peyote e ayahuasca in particolare.

I cosiddetti fenomeni endoptici comprendono dunque sia i fosfeni che le forme costanti di tipo geometrico (grate, triangoli, scacchiere; poligoni, ragnatele; tunnel, imbuti, vasi, coni, ecc; spirali), inoltre insieme alle allucinazioni iconiche, successiva evoluzione percettiva, sono regolati da sette principi generali: replicazione, frammentazione, integrazione, sovrapposizione, giustapposizione, reduplicazione e rotazione.

Durante uno SNOC le immagini mentali possono svilupparsi in tre stadi di diversa e più complessa organizzazione passando dai fenomeni endoptici alle forme iconiche ed infine alle immagini iconiche, vere allucinazioni più strutturate e spesso associate a potenti mutamenti emozionali.

Questo modello neuropsicologico è stato sottoposto a verifica con l'arte sciamanica e rupestre dei San in Sudafrica e con quella dei Coso Shoshones in California trovandovi numerose conferme sia per i fenomeni endoptici che per la loro evoluzione negli altri due stadi ed ha spinto i due ricercatori ad allargare le loro ipotesi sull'arte Paleolitica europea (Les Trois-Frères, Niaux, Lascaux, Altamira).

Tutto ciò ha prodotto impressionanti e relativamente rapidi cambiamenti nella coscienza del Sapiens e forse non è un caso se il Neanderthal, fuori da questi percorsi evolutivi, si è infine estinto.

Significative in questo campo sono le ricerche di Gebser nel suo lavoro sull'evoluzione della coscienza (1985, ed. orig. 1949), egli ritiene

che essa abbia subito delle ristrutturazioni nel corso della storia umana, caratterizzata da tipi di consapevolezza diversi, corrispondenti a quattro successivi assetti mentali:

1) *arcaica,* completamente istintuale (prima di Neanderthal);

2) *magica,* pre-egoica, intuitiva, operante in forma di pensiero analogico, pre-razionale (primi dipinti nelle caverne);

3) *mitica,* privilegiante i simboli, la creatività, il sentimento, pensiero irrazionale (nascita delle grandi religioni);

4) *mentale,* basata sulle capacità riflessive, pensiero razionale (filosofi greci, ma resta la dimensione mitica dell'esistenza).

Ciascuna struttura mentale condiziona il contesto interpretativo della realtà. Secondo Gebser, sarebbe in via di formazione una quinta struttura di coscienza, definita *integrale,* che incorpora le quattro precedenti, fra loro adattate e le trascende, pensiero arazionale.

Sull'origine della coscienza sono altresì di particolare interesse le ricerche di un gruppo di linguisti (Alinei, Costa, Harpending ed altri) e filologi che si riconoscono nella Paleolithic Continuity Theory (PCT), che propone un nuovo paradigma in contrasto alle vecchie e superate teorie sull'origine "esogena" indeuropea delle lingue e delle popolazioni presenti in Europa dal Neolitico in poi.

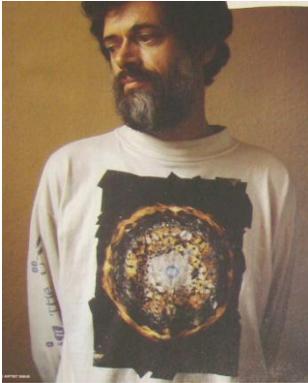
In specifico Costa (1998) fatto salvo il substrato biologico rappresentato dall'evoluzione della corteccia cerebrale e durato milioni di anni, cita i lavori di Merlin Donald che considera la rappresentazione mimica come un precursore del linguaggio verbale. Socrate (469-399 a. C.) rappresenta bene secondo Costa lo spartiacque per la nascita dell'autocoscienza dialogico-verbale quale noi la intendiamo.

"Non conosciamo alcun fattore climatico o geografico che possa aver prodotto una pressione selettiva tale da provocare la comparsa dell'uomo moderno. (...)

Di conseguenza, con ogni probabilità, 'l'evoluzione del genere umano avvenne a livello di cambiamento culturale, e forse la pressione evolutiva si fece sentire quando un'innovazione cognitiva offrì a un gruppo di ominidi, in quanto tale, un significativo vantaggio culturale su un altro gruppo'." (Costa, 1998:189-190)

Dal mondo della ricerca che si occupa di sostanze allucinogene arriva una possibile risposta circa l'imput cognitivo di cui sopra.

Il riferimento a sostanze allucinogene potrebbe avvalorare l'ipotesi che tali sostanze abbiano contribuito nella filogenesi, alla formazione dell'autocoscienza caratteristica esclusiva della specie umana.

Tale ipotesi è stata investigata da almeno un paio di Autori (McKenna, 1995; Webster, 2006) e poichè mi trova d'accordo vedremo di approfondirla.

Terence McKenna ovvero UFO, DMT e realtà parallele

Procedendo per esclusione McKenna individua nel fungo psilocibinico *Stropharia cubensis*, il catalizzatore primordiale in grado di ispirare il pensiero autoriflessivo e il corrispondente impulso linguistico, come tutti i visionari autentici, e McKenna sicuramente lo fu, dopo l'intuizione manca l'approfondimento che invece caratterizza il secondo Autore che ho citato.

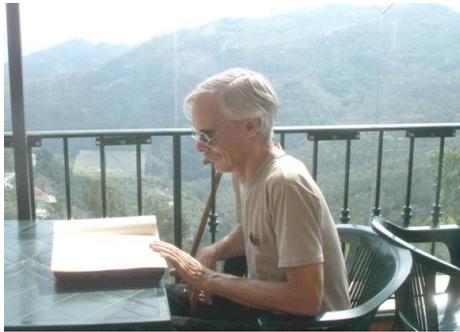
Per quanto si tratti soltanto di ipotesi e di congetture, non di meno esse devono reggersi su passaggi che siano minimamente logici e credibili, il primo di questi passaggi implica una sensibile riduzione temporale circa l'evoluzione che precedette le migrazioni che dall'Africa verso Europa ed Asia diedero origine al Sapiens.

A tal proposito Webster cita l'ipotesi della "Seconda Migrazione Africana" di Stringer avvenuta tra i 60.000 e i 200.000 anni fa e tale evento sembra essere stato avvalorato da successive analisi sul DNA, secondo questa ipotesi fu un numero limitato di individui che dall'Africa orientale diede vita ad un salto evolutivo considerevole per motivi che restano sconosciuti (trasformazione morfogenetica del cranio secondo Manzi).

Anche Richard Klein sembra avvalorare questa teoria con quello che lui chiama il Grande Balzo in cui l'umanità nascente si distaccò decisamente dal modello animale, acquisendo caratteristiche di dominio sulla natura (mutazione genetica secondo Klein).

Queste ipotesi teoriche si differenziano dalla classica ipotesi detta "Multiregionale" che teorizza una prima migrazione avvenuta tra 1 e 2

milioni di anni fa, sempre dall'Africa e che poi prevede un lento e progressivo sviluppo fino al Sapiens.

Un passaggio successivo riguarda l'analisi dei ghiacci che vengono sistematicamente estratti e studiati in Groenlandia per capire le mutazioni climatiche nei millenni, si tratti di dati con un ampio margine di sicurezza, e attestano che circa 74.000 anni fa vi fu una spettacolare eruzione vulcanica che produsse un "inverno artificiale" il quale contribuì ad approfondire l'ultima grande glaciazione con conseguente siccità in molte aree africane che potrebbe aver spinto un gruppo di individui a ritirarsi sugli altipiani umidi abissini dell'Etiopia, appunto in Africa orientale.

Peter Webster, in un momento di pausa al Convegno SISSC del 2006

Nel suo articolo Webster ipotizza poi che il catalizzatore allucinogeno possa essere stato l'*Amanita muscaria* e che il balzo evolutivo autocosciente sia in relazione all'attivazione del locus coeruleus, area sottocorticale del cervello che è senz'altro implicata nel metabolismo degli allucinogeni, questi ultimi avrebbero secondo l'Autore operato una prima, potente, assunzione di significato come autoscoperta di possibilità, anche cognitive, dapprima sopite.

Benché i lavori di Lewis-Williams e Dowson rappresentino un notevole passo avanti nel riconoscimento scientifico del ruolo giocato dalle sostanze allucinogene, a tutt'oggi il mainstream antropoarcheologico probabilmente neppure conosce le possibili implicazioni delle sostanze nella nascita dell'autocoscienza. Va detto però che anche le ipotesi biologiche sono alquanto congetturali, ma del resto un po' tutta la storia dei possibili modelli evolutivi (Pievani, 2000) si fonda più che altro su ipotesi probabilistiche.

BIBLIOGRAFIA

ANATI E., 1995. *La religione delle origini*, Studi Camuni, Vol. XIV, Edizioni del Centro, Capo di Ponte (BS)

CAMILLA G. & F. GOSSO, 2009. *"Hanno visto migliaia di Dei...". Laicità e religiosità dell'esperienza visionaria*, Colibrì, Paderno Dugnano (MI)

COPPO P., 2001. Culture, enteogeni, tecnologie del sacro e Stati Non Ordinari di Coscienza, *Altrove*, 8:11-15

COSTA G.,1998. *Le origini della lingua poetica indeuropea. Voce, coscienza e transizione neolitica*, Olschki, Firenze

FROMM E., SUZUKI D. T., DE MARTINO R., 1968. *Psicoanalisi e buddhismo Zen,* Astrolabio, Roma

GEBSER J., 1985. [1949] *The Ever-Present Origin,* Ohio University Press

GOSSO F., 2005. Coscienza e cartografie, *I Fogli di ORISS*, 23:82-92

LEROI-GOURHAN A., 1970. *Le religioni della preistoria*, Rizzoli, Milano

LEWIS-WILLIAMS J. D., DOWSON T.A., 1988. The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Paleolithic Art, *Current Anthropology*, 29(2):201–245

McKENNA T., 1995. *Il Nutrimento degli Dei*, Urra/Apogeo, Milano

NEUMANN E., 1978. Storia delle origini della coscienza, Astrolabio, Roma

PELUFFO N., 2004. Memoria e arte preistorica, Pp. 381-385 in *Arte preistorica e tribale. Nuove scoperte, nuove interpretazioni, nuovi metodi di ricerca*, Centro Camuno Studi Preistorici, Darfo-Boario Terme (BS)

PIEVANI T., 2000. Le molte nascite dell'umanità, Pp. 67-124 in Callari Galli M., Ceruti M., Pievani T., *Pensare la diversità*, Meltemi, Roma

WEBSTER P., 2006. La prima cena nell'Eden: dove e quando ?, *Altrove*, 12:133-149.

LA MANDRAGORA NELLE TRADIZIONI POPOLARI ITALIANE DEL PASSATO

GIANLUCA TORO,
Chimico e ricercatore
Indipendente, Pinerolo
(TO)

Radice di Mandragora officinarum.
Cortesia di H. Jordan, Runkel

Introduzione

La mandragora può essere considerata la pianta magica per eccellenza, la più nota nella cultura occidentale (Müller-Ebeling & Rätsch 2004). E' stata, ed è ancora, fonte di leggende e ricerche. E' una pianta profondamente legata alla mitologia e alle credenze popolari in diverse parti del mondo e la grande varietà di denominazioni che ha assunto presso differenti culture, antiche e moderne, testimonia del molteplice e profondo significato culturale che ha conquistato e mantenuto nel corso del tempo.

La mandragora ebbe diversi usi in passato, usi che in alcuni casi si sono mantenuti ancora al giorno d'oggi. Si impiegava come specie psicoattiva, con effetto inebriante, allucinogeno e delirogeno, soprattutto nella stregoneria europea, come afrodisiaco e nella magia dell'amore, in cerimoniali erotici. Per il fatto che la radice possiede una forma che ricorda quella umana, si pensava che la mandragora avesse un grande potere ed era quindi usata in pratiche magiche. Nell'occultismo, l'impiego più conosciuto della radice era sotto forma di *homunculus*, cioè di piccolo essere umano dotato di coscienza, dai

poteri sovrannaturali e adatto a diversi servizi. In medicina, si usava essenzialmente come narcotico e antidolorifico.

In Italia, sarebbero presenti le specie *Mandragora officinarum* e *Mandragora autumnalis*, ma al giorno d'oggi sono considerate molto rare, rispetto al passato (Pignatti 1982; Festi & Aliotta 1989). Nel presente articolo passeremo in rassegna i riferimenti alla mandragora all'interno delle tradizioni popolari italiane del passato.

Etimologia

E' stato ipotizzato che il termine tedesco per "mandragora", *Alraun(e)*, derivi da *Alrun(a)* e che significhi "l'onnisciente" o "colui che conosce tutte le rune" (Schmidbauer 1969). Nell'antico alto tedesco, *runen* significava "parlare segretamente", "sussurrare", o possibilmente "conoscenza", da cui *Runi,* "segreto". Successivamente, nell'antichità compare il termine *rauen*, "sussurrare" (Müller-Ebeling & Rätsch 2004). Il senso dell'agire segretamente e subdolamente, nonché quello di imbrogliare, è rimasto nel toscano "fare le mandragole" (imbrogliare) e "mandragolone" (imbroglione). Ricordiamo ancora "mandragora" e "mandragoleria" (imbroglio), "essere una mandragola" ed "esserci della mandragola in una cosa" (è un imbroglio), nonché "mandragolare" e "mostrare le mandragole" (imbrogliare) (Pianigiani 1937; Battisti & Alessio 1968; Battaglia 1975).

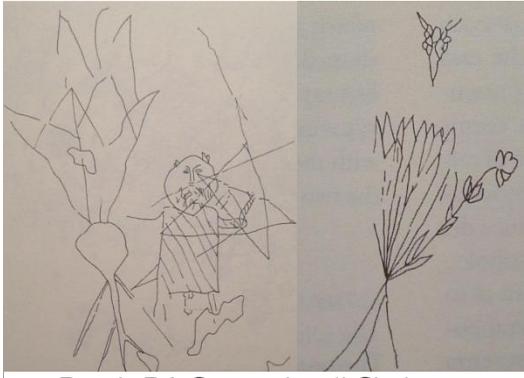
Mandragora officinarum. Da Matthioli P.A., Commentaires sur les six livres de Ped. Dioscor. Anazarbeen de la matiere medecinale (1579), in Pierini R. P.L. 1999

Origine

La leggenda più nota sull'origine della mandragora è quella secondo cui nasce ai piedi di un patibolo, dallo sperma o dall'urina della vittima (Cattabiani 1996). Queste mandragore erano considerate le più efficaci.

Il motivo dell'origine dallo sperma o dall'urina di un impiccato si trova nei paesi germanici dal XVI secolo ed è noto in Francia e Islanda. Nel XVI secolo, in Toscana, esisteva il modo di dire "seminar pe' boschi le mandragore", che significava "masturbarsi", in relazione alla nascita della pianta dallo sperma (Borghini 2000).

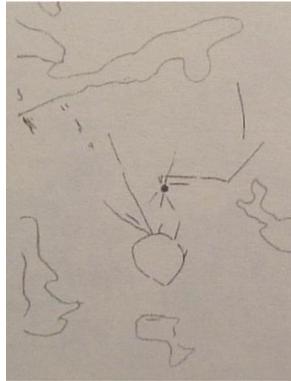
Relazioni tra mandragora e patibolo sono state evidenziate in Italia (Cominelli et al. 2004).

Su alcune rocce in Valcamonica, a Campanine di Cimbergo, sono stati individuati dei motivi vegetali interpretati come rappresentazioni della mandragora, probabilmente il primo documento rupestre finora conosciuto in Europa.

Roccia R6, Campanine di Cimbergo (Valcamonica). Da Cominelli C. et al. 2004

Nel settore R6, si nota un insieme di incisioni costituite da iscrizioni, armi, eventuali simboli araldici, nodi di Salomone, terne di dadi, scaliformi, patiboli, croci e figure antropomorfe. In una zona di questa roccia troviamo la prima di queste possibili rappresentazioni della mandragora, associata a una specie di demone (con corna, barba, membro virile in evidenza e un oggetto enigmatico in mano) e ad un pentacolo. Il vegetale presenta una radice con ramificazioni e la parte superiore sormontata da quelle che sembrano lunghe foglie, il che ricorda la mandragora, mentre in alcuni erbari del '400 - '500 la rappresentazione dell'estrazione della pianta è accompagnata da demoni, forse a personificarla in modo maligno. In passato, questo elemento vegetale era stato interpretato come una rapa, intesa come rappresentazione della capacità riproduttiva, od organo freddo di rituali sabbatici. Ma ancor più significativa è la presenza, nella parte centrale della roccia, di numerosi patiboli stilizzati, più o meno completi, a volte accompagnati dalla figura dell'impiccato. Troviamo anche boia, una antropomorfizzazione della morte e una terna di dadi al

posto di un essere umano sotto un patibolo. Altre iscrizioni sulla stessa roccia rimandano al demonio, al fulmine (e quindi alle tradizioni relative alla pioggia) e alla sfera erotica e sessuale. Interessante è anche l'associazione della mandragora con il nodo di Salomone. Come si vedrà, sono tutti elementi facenti parte delle credenze relative alla mandragora, diffusesi soprattutto tra il XIV e XVI secolo. In base a ciò e al fatto che su questa roccia sono indicate le date 1319, 1330 e 1342, le incisioni sono state datate tra il XIV e il XV - XVI secolo.

Sempre nel settore R6, si trova un altro vegetale inciso con un gran numero di lunghe foglie, doppia infiorescenza e radice lineare a tre ramificazioni. Questa rappresentazione potrebbe essere relazionata all'antropomorfo femminile vicino.

Nel settore R5, troviamo la rappresentazione di un patibolo da cui pende un cappio, mentre l'impiccato è sostituito da una zona martellinata non ben interpretabile. A lato, si nota una forma a mandorla sormontata da linee a raggiera, anche in questo caso interpretata come una mandragora stilizzata. Inoltre, sempre su questa roccia, troviamo tre chiavi in mano a un antropomorfo, identificato come San Pietro che tiene le chiavi del cielo. All'altezza del collo, si nota un tratto orizzontale che sembra proseguire in verticale sopra la testa, come se fosse un cappio. Le incisioni sono state datate tra il XIV e il XV secolo.

Roccia R5, Campanine di Cimbergo (Valcamonica). Da Cominelli C. et al. 2004

Su un affresco della chiesa di Santa Maria dell'Ospedale degli Esposti a Malegno, sempre in Valcamonica, è stata individuata un'altra incisione che rappresenterebbe una mandragora, interpretata anche come un giglio araldico. L'affresco raffigura San Pietro ed è stato datato tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo, mentre l'incisione risalirebbe al XV - XVI secolo. Essa si trova sul lembo inferiore della veste del Santo. Si nota una radice piuttosto sviluppata con due ramificazioni laterali, oltre a foglie slanciate. La foglia centrale è unita con un tratto a una linea orizzontale superiore, completata da altre due linee verticali

parallele, a formare una sorta di impalcatura, come se la pianta fosse appesa a un patibolo (o ad una porta). L'incisione si trova sulla parete adiacente alla camera dove erano tumulati gli esposti defunti, per cui viene evidenziato il legame della mandragora con la morte. Inoltre, la supposta mandragora è associata anche qui, come nell'incisione di Campanine di Cimbergo, a San Pietro, a significare che l'accostamento della pianta al Santo non era casuale, ma rispondeva a un preciso scopo.

San Pietro, Chiesa di Santa Maria dell'Ospedale degli Esposti, Malegno (Valcamonica); particolare. Da Cominelli C. et al. 2004

In entrambi i casi, la possibile rappresentazione della mandragora è inserita nell'ambito delle zone di confine e lungo importanti vie di comunicazione, anche a rappresentare simbolicamente il concetto di via di accesso, di passaggio e di soglia (si veda più avanti la relazione con il passo biblico del *Cantico dei Cantici*), espresso dalla stella a cinque punte (nelle valli alpine, era uso inciderla sull'architrave della porta d'ingresso alla stalla, come difesa contro demoni e streghe), dalla chiave, da San Pietro e dall'impiccato. Per quest'ultimo caso, nel Medioevo la morte sul patibolo era considerata intermedia tra una concezione negativa e positiva, perché legata all'espiazione completa delle colpe. In pratica, l'impiccato diventa oggetto di devozione, protettore dei vivi e intercessore presso Dio. Le incisioni richiamano l'ambito ecclesiastico e quello laico, il che testimonia la buona penetrazione culturale delle credenze legate alla mandragora. Infatti, a Campanine di Cimbergo troviamo simboli come croci e chiavi, tipici dell'ambiente ecclesiastico e laico-amministrativo, simboli che richiamano credenze popolari ma anche dotte, immagini come torri, castelli, cavalieri e uomini armati riferite alla vita di corte, scritte in latino, date e numeri romani riferibili alle classi sociali elevate, altri simboli (per esempio, pentacoli) e iscrizioni in dialetto tipici della tradizione contadina. A Malegno, la mandragora si trova già di per sé in un ambito sacro, inoltre l'ospedale

annesso era retto dai rappresentanti del Consiglio di Valle Camonica, un'istituzione laica.

Raccolta

La raccolta della radice di mandragora era un'operazione difficile e pericolosa, che seguiva un preciso rituale. La raccolta avveniva per lo più nelle ore notturne, secondo l'oscuro simbolismo infero della pianta (Eliade 1990; Cattabiani 1996). Quando veniva estratta, la pianta emetteva un grido che poteva far ammutolire, impazzire o uccidere. Per tale motivo, ci si poneva sopravento per evitarne l'odore venefico.

Estrazione della radice con il cane. Dal Tacuinum sanitatis (1390 ca.), in Müller-Ebeling & Rätsch 2004

Ma soprattutto si usava un cane, che moriva al posto dell'uomo. Il cane nero era un elemento comune dei vari rituali di raccolta della radice, era un'offerta alla dea degli inferi Ecate, a cui era sacrificato (Müller-Ebeling & Rätsch 2004).

Caratteristico della raccolta era il tracciare alcuni cerchi (in genere tre) attorno alla pianta, in modo da trattenere i suoi influssi magici e non disperderli, oppure affinchè non danneggiassero il raccoglitore. I tre cerchi rimandano ai triplici attributi della dea Ecate, come vedremo. Il ferro della spada richiamava anche il simbolismo infero, in particolare quello dei metalli forgiati dal dio Efesto (Cattabiani 1996). Inoltre, nel dialetto piemontese della zona di Novara, il termine *mandraula* ("mandragora") indica, oltre alla pianta, anche una roncola per la potatura o, in passato, per la difesa dei carrettieri (Oglino 1983).

Nelle credenze popolari, la mandragora era una pianta ctonia associata alle potenze demoniache che dimoravano a Ovest; rivolgersi a Ovest durante la raccolta aveva il significato di esorcizzare gli spiriti dell'oscurità. Bisognava anche fare attenzione al vento da Ovest, poiché l'odore della pianta non ancora sradicata poteva trasportare l'influsso maligno dei demoni. In alternativa, è possibile che lo sguardo verso

Ovest avesse lo scopo di assicurare al raccoglitore la potenza dello spirito notturno che dimorava nella radice, quasi in modo da chiedere il permesso di strappare la radice (Rahner 1971).

Ancora in tempi abbastanza recenti, nella tradizione popolare abruzzese della zona di Chieti è stato attestato l'uso del cane per estrarre la radice (Borghini 1997).

Sui Monti Sibillini, la mandragora si poteva anche estrarre legandola con una fune a un masso, facendolo poi rotolare in basso (Re & Treggiari 2004).

L'uso della *pertica* (cioè di un bastone) dello Pseudo Apuleio si ritrova in Italia nell'Alta Garfagnana (Borghini 2001):

> Mandragola, è così: lei va in giro ad un'altezza di almeno mille metri, non più bassa. E i ricercatori che hanno studiato fanno queste campagne in nottetempo. Dove c'è la mandragola c'è il fenomeno del gas, del lumicino. Ma non si può toccare la mandragola. E si leva un pezzo di legno tondo, perché se si leva con la fune paralizza tutto. La staccano dalla terra con una corda, è una donna, quando è staccata non è più pericolosa. […] la cercano nottetempo, quando non c'è la luna […]. Però non si può toccare né con la zappa né col piccone, sennò paralizza tutto […]. Allora prendono una corda, qui c'è il rialzo e la tiran via. Quando arrivan che lì comincia a far così, non la staccano, non la toccano, mettono il peso tondo, di sopra la corda cammina, e la staccano. Anche se mettete la corda prima che è staccata paralizza tutto. Se ci va l'umanità. Anche una bestia. Invece fanno quel peso lì […]. E' il peso che la stacca, non loro. Io l'ho sentito qui in Garfagnana dai vecchi, ma anche in Francia.

Nella tradizione popolare pistoiese si usava un bastone di legno di quercia a cui veniva attaccata una corda (Borghini 1997).

La quercia è una pianta sacra a Ecate, a cui la mandragora è associata (Borghini 1997). Nelle credenze europee, la quercia rimanda generalmente al numinoso e al demoniaco, al mondo dei morti, alla luna, al lupo mannaro, ma anche al tema della generazione e del matrimonio/fecondità (Borghini 1997).

Proprio nell'antica Grecia, la mandragora, soprattutto la radice, era ritenuta la pianta per eccellenza di Ecate (Müller-Ebeling & Rätsch 2004). Madre delle maghe Circe e Medea, era la dea ctonia degli inferi, a cui erano rivolte formule di incantamento (Rahner 1971). Causava nell'uomo sonno pesante, sogni gravosi, stati di coscienza mutevoli, epilessia e pazzia. Era anche la dea delle streghe (e strega ella stessa), degli spiriti notturni, delle nascite e dei trivi (Rahner 1971; Müller-Ebeling & Rätsch 2004). Aveva tre teste e sei braccia, era rappresentata con un pugnale, una frusta e una fiaccola in mano, assieme a due serpenti sacri, ed era accompagnata da cani abbaianti e fantasmi. Sembra che portasse una corona composta da serpenti e rami di quercia. Il cane era il suo animale sacro e spirito aiutante (Rahner 1971). Per gli antichi, il cane era un animale ctonio, incarnazione terrena del demoniaco (Rahner 1971). Nel suo giardino magico "crescevano abbondantemente le mandragore", come riportato nelle *Argonautiche Orfiche* (dopo il II secolo d.C.), e si può supporre che il suo potere fosse esercitato proprio attraverso le proprietà della pianta. Non solo, secondo Müller-Ebeling e Rätsch (2004), probabilmente Ecate stessa poteva essere evocata attraverso l'uso della mandragora.

Un interessante elemento legato alla raccolta della mandragora è lo scatenarsi di tempeste (Cominelli et al. 2004).

In Valcamonica, sopravvivono ancora tradizioni orali relative alla mandragora, legate alla fienagione e all'aspetto meteorologico. Secondo una di queste, si credeva che recidere involontariamente una mandragora durante lo sfalcio di un campo (il "campo della mandragola") avrebbe provocato la pioggia, temuta per l'essiccazione del fieno. Queste aree potevano corrispondere al percorso delle rogazioni, liturgie per richiedere protezione per le abitazioni e le coltivazioni, tracciando dei confini difensivi. Tale credenza, indipendentemente dalla presenza della pianta, è diffusa in Valcamonica e richiama una volontà di partecipare agli eventi atmosferici, se non di regolarli.

La credenza è testimoniata a Losine, per l'area nota come *Bröl del capelà*, nella zona di Garzone (Darfo Boario Terme), per il campo noto come *Cap* (o *Ria*) *dèla mandràgóla*, e a Monno, sulla via di comunicazione tra Valcamonica e Valtellina. Nel caso di Garzone e Monno, si dice che la pioggia fosse portata dalla presenza di un'erba che "chiama l'acqua".

A Gorzone, quest'erba è chiamata *mandràgóla*, ma le persone del luogo non sanno più identificarla. Nei periodi di siccità si richiedeva esplicitamente lo sfalcio del campo per propiziare la pioggia. A Monno, la pianta è descritta come strisciante, il che ricorda, seppur vagamente, la mandragora.

Riportiamo due testimonianze:

> Nella stalla del defunto 'Fraine', l'ultima sera di carnevale è arrivata una compagnia di maschere forestiere. Tre si tenevano per il braccio e le altre seguivano. Le tre si sono sedute. Hanno fatto quattro salti e due pagliacciate e poi sono scomparse tutte chiudendo il catenaccio della stalla dall'esterno. Quelli dentro si sono accorti che avevano dimenticato una mascherina seduta, ma non hanno potuto rincorrerle subito perché hanno scoperto di essere rinchiusi. Allora il più svelto le ha rincorse attraverso il buco del fienile. Ma non è riuscito a raggiungerle. La mascherina è stata seppellita in località Pridicc, prato dei Melotti, e quando falciamo sopra la sua tomba piove sempre. E' la mandragola, un'erba cattiva che chiama l'acqua. E quando falciamo a Pridicc, e poi devono far seccare il fieno, questo gli marcisce di sicuro.
> […] Una volta a carnevale in una stalla [della famiglia Fraine] hanno trovato una maschera morta, l'hanno seppellita a Pridicc e hanno fatto una lapide con la pittura di una maschera che falciava e c'era la data di quando l'hanno trovata morta. Quando sfalciano piove e la maschera si chiama mandragola.

Da queste testimonianze, risulta un vero e proprio mito di origine della mandragora, collegato alla dimensione infera e alla morte (la maschera che falcia), che richiama il tema della morte violenta (o della scomparsa misteriosa) di un essere, uomo o animale, successiva trasformazione in vegetale e identificazione del luogo dell'evento tramite la presenza della pianta.

Verso la fine dell' '800, la relazione tra mandragora e pioggia è attestata sull'Appennino piacentino nella zona di Fornovo (Parma). Un certo V. Rugarli, insieme ad altre persone, stava conducendo una ricerca archeologica, quando fu sorpreso da un temporale:

E la pioggia cadde violenta; e con essa rumorosi e numerosi i fulmini che accompagnavano una gragnola grossa e sterminata […]. Cessata la pioggia […], guidati, scendemmo dal cono-altro nome non mi occorre conveniente-verso la Pieve di Valmozzola. Di là, dopo tre ore di strada, avremmo raggiunto la stazione per Fornovo e Parma e Bologna. Ma, poiché non cessava la pioggia, stanchi, accettammo il consiglio della guida di posare in una capanna: il sonno presto ci prese e, in breve, ristorati, riprendemmo il cammino […]. Ma la grandine, durata tre ore, aveva guasti i campi e i vigneti della Tosca. Lassù-lo sapemmo poi-non ricordavasi eguale disastro. E poiché la superstizione vuole dare ragione di ciò che accade, così prima causa della rovina dovevamo essere stati noi tre, che, saliti ad Umbria, smaniosi di scavarne ed asportarne i tesori, avevamo cercato e trovato la Mandragola […]. In ogni modo, quando la Mandragola è sradicata, sempre si turba l'aria che porta temporali con grandine ed acque diluviali, o terremoti o venti impetuosi […]. Ed ecco noi tre divenuti nella fervida fantasia dei montanari della Tosca altrettanti maghi. Noi avevamo sradicato la Mandragola, noi sul cono di Umbria avevamo di certo compiuto strano sacrificio-prova ne era il fumo copioso che s'innalzava da più ore sulla cima del monte; - noi con le nostre malie avevamo causato il turbamento dell'aria che con la grandine e con le raffiche impetuose aveva distrutto ogni raccolto di quei poveri proprietari […]. La collera non ebbe più freno: dovevasi punire i tre parmigiani, causa della rovina; dovevasi con un castigo togliere per sempre, a tutti, la matta voglia di sradicare la Mandragola e di scavare i tesori di Umbria. E così, cinquanta montanari […] armati e di forche e di bidenti e di falci […] appena che il cielo fu sereno […] corsero all'assalto di Umbria, per punire i maghi; i quali, incoscienti del grande pericolo, dormivano il sonno dei giusti su foglie di faggio e di castagno, là, in mezzo ai boschi, dentro la capanna che la provvida guida aveva loro indicato. Sullo scorcio di settembre ultimo io era a Varsi, piccolo paese tra Fornovo e Bardi. Sulla piazzetta si parla del più e del meno con due amici, quando si unì a noi uno dei maggiorenti del luogo. Il discorso era sulla bellezza dei monti, sulla distanza da villaggio a

> villaggio, quando, non so come, il nuovo intervenuto cominciò a dire di Umbria. E allora, con i colori più foschi, diede notizia a noi del gravissimo pericolo corso da tre parmigiani, l'anno prima; i quali, se raggiunti dai montanari, sarebbero stati guastati di certo.

Dal racconto risulta che il mal tempo era stato causato dai forestieri che proprio in quel luogo avevano sradicato la mandragora. Interviene così la comunità contadina, che condivide le credenze relative alla pianta, per escludere l'elemento esterno pericoloso per la comunità.

Sul Lago di Garda, verso la fine dell' '800, si narrava una leggenda in cui Mandragola, una giovane con i capelli "color del fuoco", rapiva i giovani del paese e li nascondeva in fondo al lago per mezzo del potere dei suoi capelli. Una ragazza di nome Maria la affronta per recuperare questi giovani, riuscendovi. Mandragola scompare

> […] e con lei, in quel breve tratto di lago, scompare anche l'acqua. E appare un prato verdeggiante, dall'erba folta e rigogliosa. Sul prato, Maria vede addormentati tutti i giovani del paese scomparsi; il Genio del lago ha ridato loro vita. Essa li tocca, si svegliano. Trova il fidanzato e ritorna al paese seguita dai giovani festanti. Sposa il suo fidanzato ed è felice. Ma quando arriva il tempo della mietitura Maria e il suo sposo raggiungono, con le falci per tagliare l'erba, quel prato (che tutti avevano voluto fosse di loro proprietà), l'erba, cadendo recisa, manda grida dolenti e le falci si colorano di sangue. Quei fili d'erba erano i capelli della Mandragola. Così ogni anno, quando si taglia l'erba, sono lamenti disperati e il sangue non si vede solo se le falci sono nuove. E, dopo, il vento ulula e la pioggia cade per tre giorni. E il fieno deve essere dato in pasto solo dopo tredici mesi, sette giorni e tre ore; perché altrimenti le bestie morirebbero.

Qui, ritroviamo il tema dello sfalcio del campo e della pioggia e l'antropomorfismo della pianta (il lamento quando è recisa), anche se le caratteristiche della mandragora sono attribuite all'erba tagliata (identificazione di quest'ultima con i "capelli" della pianta). Tra l'altro,

presso Gorzone, è stata registrata l'espressione "le falci fanno piangere questo campo".

Un altro racconto della fine dell' '800, raccolto a San Pietro in Cariano (Verona), narra di Mandragola dai capelli d'oro, figlia di una strega, che è costretta a gettare le sue trecce per fare ritornare la madre a casa.

Altri dati sull'associazione tra mandragora e tempesta si trovano sull'Appennino Centrale (Re & Treggiari 2004).

Sui Monti Sibillini, tra Marche e Umbria, sono ancora vive alcune credenze sulla mandragora. In questa zona è nota come *antimonio* o *antimonia* (forse da *antimelon*). Essa viene descritta come un bambino che sta nella terra, elemento forse riconducibile a un mito di origine legato ad antichi culti della fertilità o della Madre Terra.

Riportiamo alcune testimonianze. La prima proviene da Montefalcone Appennino (Ascoli Piceno):

> […] c'era mio zio che aveva una broncopolmonite doppia e i medici l'avevano dato per spacciato. Fu chiamato allora questo D. che disse: 'Oggi non ti posso fare niente. Dopodomani torno e potrò fare qualcosa'. Doveva andare sulla montagna a prendere un'erba. Quest'erba era la belladonna […]. La belladonna tu non puoi carpirla: è una pianta che se tu la tagli fa sangue […] se carpivi quell'erba morivi. Chi voleva carpirla la scalzava, e si portava un cane che attaccava con uno spago alla pianta. Il cane con l'andare tirava fuori questa donna poi moriva […]. La linfa era rossa come il sangue […]. Non so come D. la preparasse però mio zio guarì.

In questo caso, la mandragora è confusa con la belladonna. Ritroviamo tutti i classici elementi della tradizione della mandragora, ma quello della "linfa rossa come il sangue" sembra unico e rimanda alla leggenda del Lago di Garda. Presso Ussita (Macerata), si parla di una pianta nota come *indemonia* (ma anche *maniciola* o *manina*, termine noto anche in Toscana) che, quando si falciava, faceva diventare la lama rossa come il sangue e scatenava temporali. Negli Statuti Comunali di Amandola (Ascoli Piceno) del 1336, si proibisce di falciare il fieno in certe zone e in un certo periodo, ogni anno, in modo da non scatenare

tempeste distruttive. Ancora nel secolo scorso, lo studioso e botanico ascolano A. Orsini fu accusato di scatenare tempeste, perché si pensava che si recasse a sradicare l'*antimonia*, a tal punto che fu oggetto dell'ira dei montanari. Secondo una leggenda che circolava a Civitella del Tronto (Teramo), Orsini tentò di estrarre una mandragora con quattro cani legati a una fune, ma fu scaraventato a grande distanza e i cani morirono sul posto. Sradicare la pianta causava anche un vento forte che disperdeva il fieno raccolto, come risulta per esempio ad Arquata del Tronto (Ascoli Piceno). Sempre in questa località, si riporta che se si estraeva l'*antimonia* diluviava, se la si rimetteva a posto, la pioggia cessava; inoltre, faceva morire le persone, se litigavano.

"Èrbo d'la deifèro"

T.G. Pons, nella *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi) II* (1979), riporta l'esistenza, in passato, di una pianta che, quando calpestata, faceva cadere i chiodi delle scarpe e i ferri delle bestie da soma, pianta nota come *èrbo d'la deifèro*. Cresceva solo in talune località delle Alpi Cozie piemontesi (Val Germanasca, Torino), nei prati di Coulmian (Massello) secondo gli abitanti di Prali, sul costone del Laz Arâ, tra Pomaretto e Pramollo, per quelli di Massello.

A giudicare dagli effetti causati secondo la credenza popolare, sarebbe una pianta molto potente, forse rispettata per la sua azione straordinaria e generalmente evitata. Il fatto di fare cadere i chiodi delle scarpe e i ferri delle bestie da soma potrebbe rimandare a una difficoltà nell'avanzare seguendo una certa direzione, a una mancanza di equilibrio e, per estensione, a un possibile effetto inebriante di questa pianta. Potrebbe trattarsi di una pianta relativamente più diffusa in passato che al giorno d'oggi, la cui conoscenza (relativa sia all'identificazione botanica che alle proprietà) si è gradualmente persa con il passare del tempo.

Lo stesso Pons prosegue affermando che questa pianta potrebbe essere una vaga reminiscenza di quella citata nel *De las propiotas de las Animanças*, o *Bestiario Valdese* (XV-XVI secolo), in associazione con il picchio:

> La proprietà del picchio è questa, che scava l'albero con il suo becco e, fatto un grande foro, vi fa dentro il suo nido. Quindi, se

qualcuno gli chiude il foro con un legno o una pietra, lo stesso si allontana subito e riporta una certa erba; e con quell'erba tocca ciò che è stato chiuso, e subito si leva; e dopo può ritornare al suo proprio nido. Da cui si deve ricavare in modo figurato questa proprietà; se qualche diavolo ti chiudesse il nido, cioè la via per arrivare alla patria celeste, ti mostro la via per ritornare alla gloria ovvero alla propria patria celeste con una certa erba, cioè con la virtù e con il buon operato, con la quale si elimina ciò che è stato chiuso, cioè ogni impedimento che ti impedisce di ritornare alla propria patria; infatti la gloria eterna è la nostra patria, secondo il detto di Boezio: Ti mostrerò la via per mezzo della quale ritornerai alla tua patria.

Credenze simili si ritrovano nella letteratura classica antica, in quella medievale e nelle tradizioni popolari europee.

Tra gli autori classici, ricordiamo Plinio Il Vecchio, che nell'*Historia naturalis* scrive:

E' credenza popolare che i cunei conficcati da un pastore nei loro nidi [dei picchi], se viene avvicinata dagli uccelli una certa erba, sgusciano via. Trobio sostiene che un chiodo o un cuneo, con quanta forza lo si conficchi dentro un albero in cui il picchio ha il nido, subito salta via con il crepitare dell'albero, quando l'animale vi si è posato.

La credenza riportata dagli autori classici sarà ripresa nei Bestiari medievali, secondo interpretazioni simili a quella del *Bestiario Valdese*. Un'interpretazione particolare è quella erotica, contenuta per esempio nel *Bestiaire d'Amours* (metà del XII secolo) di R. De Fornival, sottoforma di racconto autobiografico fittizio di un amore infelice:

Così, mia carissima amata, se la mia preghiera vi infastidisce come dite, ve ne potreste liberare benissimo concedendomi il vostro cuore, perché io vi inseguo soltanto per questo […]. Ma è chiuso con una serratura così resistente che io non potrei venirne a capo, perché la chiave non è in mio possesso e voi, che avete la chiave, non volete aprirla. Pertanto non so come si potrebbe

> aprire questo petto, a meno che non possedessi l'erba con la quale il picchio verde fa saltare il cavicchio fuori del suo nido.
> La sua natura, infatti, è tale per cui quando trova un albero cavo con una stretta apertura vi fa il proprio nido. E alcune persone, per fare la prova di un simile prodigio, tappano il buco con un cavicchio che vi conficcano con forza. Quando il picchio verde ritorna e trova il nido tappato in maniera tale che tutta la sua forza non potrebbe bastare ad aprirlo, riesce a vincere la forza con l'astuzia e con l'intelligenza. Giacchè conosce per sua natura un'erba che ha il potere di aprire: la cerca finchè la trova, la porta nel becco e con essa tocca il cavicchio, che immediatamente salta fuori.
> Perciò io dico, carissima amica, che se potessi avere un po' di questa erba proverei a vedere se riuscissi ad aprire il vostro dolce petto per prendervi il cuore. Ma ignoro di quale erba si tratti, a meno che non sia la ragione.

Nella tradizione popolare francese del Berry, esiste una credenza relativa alla cosiddetta *erba del picchio*, credenza riportata da E. Rolland nella *Flore populaire de la France* (1898 - 1914):

> L'erba del picchio è una pianta magica che ha la proprietà di infondere una forza sovrannaturale a colui che se ne strofini le membra. Ecco il mezzo per procurarsela: osservare il volo e i modi di un picchio verde, e quando lo si vedrà fermarsi vicino a un'erba a cui strofinerà il suo becco, ci si potrà deliziare di avere trovato il prezioso talismano. Questa erba incomparabile che dona al picchio verde la forza di forare fino al cuore le querce più dure, si trova anche qualche volta nello stesso nido dell'uccello. In più, si assicura che questa pianta è, in inverno come in estate, coperta di rugiada [...].

In questo caso, l'*erba del picchio* è stata identificata con la mandragora (Borghini 1997).

L'associazione del picchio con la mandragora si ritrova anche in una credenza tedesca, la quale indica un metodo per raccogliere questa pianta (Jordan & Jordan 2008). Se nel nido di un picchio vi sono dei

piccoli, lo si chiude. L'uccello vola subito via per cercare una radice di mandragora con cui aprire il nido. Al suo ritorno, si grida per spaventarlo, cosicchè il picchio lascia cadere la radice, la quale deve essere raccolta in un panno rosso, senza che tocchi terra.

Dai documenti citati, è quindi possibile ipotizzare che l'*èrbo d'la deifèro* corrisponda all'*erba del picchio* e quindi alla mandragora.

Secondo Rolland, nell'opera citata, la mandragora è un essere fantastico il quale semina nei prati una pianta che produce vertigine in chi la calpesti, impedendo di riconoscere i luoghi che sono famigliari. Ciò ben si adatta alla descrizione riportata inizialmente per l'*èrbo d'la deifèro*, la quale mostra il suo effetto quando è calpestata, causando un certo disorientamento, espresso attraverso l'immagine della perdita dei chiodi delle scarpe e dei ferri delle bestie da soma.

Inoltre, la mandragora serviva per aprire magicamente le serrature, soprattutto quelle dei forzieri contenenti tesori, da cui il termine popolare tedesco *Springwurz*, da *sprengen*, "forzare", "scassinare", quindi "radice per scassinare" (Jordan & Jordan 2008). Inoltre, nel XVI secolo, vi era la regola che nelle prigioni non si potesse tenere la radice di mandragora, poiché avrebbe permesso di aprire ogni serratura (Jordan & Jordan 2008). Similmente, questo impiego magico trova corrispondenza nella proprietà dell'*èrbo d'la deifèro* di aprire un luogo in qualche modo chiuso.

Rospo e salamandra

In alcune credenze popolari italiane, la mandragora è associata al rospo e alla salamandra, quando non indica proprio un animale favoloso con poteri magici e soprannaturali (Battaglia 1975; Borghini 2001, 2005a).

Coma la mandragora, anche il rospo è associato alla fecondità e questo fin dai tempi preistorici; simboleggiava l'utero ed era identificato con la Grande Madre, divinità primordiale che dona la vita. Si è anche registrato un impiego a scopo afrodisiaco del rospo (carne, pelle e secrezioni) (Toro 2004).

In alcune tradizioni delle Alpi Apuane (Massa Carrara) e del Veneto, *mandragola* indica un certo tipo di lucertola gialla e nera, o marrone e gialla, che esce fuori dopo la pioggia, identificabile con la salamandra (Borghini 2005a). In Friuli, la salamandra si chiama popolarmente

mandràule (Borghini 2005a). La salamandra è fredda come la mandragora e il fatto che esca dopo la pioggia si ricollega al fatto che dopo l'estrazione della mandragora si avvicinava il cattivo tempo (tempesta). Come la mandragora, si riteneva che anche la salamandra avesse un potere afrodisiaco e favorisse il concepimento. L'azione afrodisiaca della salamandra è citata da Plinio Il Vecchio, nell'*Historia naturalis*, il quale la prescriveva conservata nel miele. Nel termine dialettale italiano *salabranda*, che ricorda la salamandra, la seconda parte è accostata al germanico *Brun* ("bruno", come colore), il quale indica l'idea di scuro e forse una tabuizzazione (Nesi 1999), ma richiama anche *Alraun(e)*.

In un'area della Val Trompia (Sarezzo), la *mandragola* è una specie di lucertolone o di pipistrello (Borghini 2005a).

La salamandra richiama, nelle tradizioni popolari, il basilisco/drago volante e in una zona delle Alpi Apuane (Massa Carrara) con il termine *mandragola* si indica un drago alato (Borghini 2005a). Secondo alcune ipotesi etimologiche, il termine "mandragora" deriverebbe da *mano di drago* o *mandidrago,* per la possibile somiglianza della radice con l'artiglio di un drago (Pierini 1999), oppure da *mens* ("mente") e *dragora* (nel senso di "dragone") (Harrod Buhner 1998). In alcune tradizioni popolari, il basilisco è associato al motivo del serpente/bambino (in fasce), il che richiama la forma antropomorfa della radice di mandragora (Borghini 2005a). In alcune zone delle Alpi Apuane, la mandragora è associata anche a serpenti dall'occhio luminoso ed è in corrispondenza simbolica con il rospo (Borghini 1998, 2001, 2005a). La luminosità di questi rettili fantastici potrebbe essere associata alla luminosità notturna attribuita alla mandragora, oppure l'occhio luminoso potrebbe esprimere l'idea di un potere ipnotico dello sguardo, e quindi della mandragora. Ricordiamo anche la somiglianza tra i termini greci *drakon*, "serpente", "dragone", "animale fantastico", e *drakos*, "occhio". Il serpente rimanda al concepimento e all'acquisizione di ricchezze, come per la mandragora.

Dal punto di vista della psicoattività della mandragora, questi accostamenti risultano significativi. Il rospo e la salamandra compaiono nelle preparazioni delle streghe europee e degli alchimisti, forse per il possibile effetto psicoattivo delle loro secrezioni. In Europa, il termine "rospo" compare nei nomi popolari di diverse specie di funghi, tra cui l'agarico muscario *(Amanita muscaria)*, mentre in Slovenia la salamandra

si usa per preparare un brandy dall'effetto inebriante e allucinogeno, accompagnato da un'intensificazione dell'immaginazione erotica (Toro 2004).

In tutte queste associazioni, è probabile che gli elementi caratteristici della pianta siano stati trasposti su un animale specifico (reale o immaginario) o viceversa, oppure che l'elemento vegetale e quello animale siano stati confusi in una contaminazione tra credenze comuni.

Magia dell'amore

In Friuli, si portava addosso una mandragora per essere amati, o se ne prendeva un decotto per rimanere incinta (Borghini 2005a). Nella zona di Fornovo, si credeva che la radice di mandragora avesse la forma di un bambino in fasce, prodotta da un infanticidio commesso sul luogo che la natura svelerebbe nella forma della pianta (Borghini 2005b). Nella zona di Buttigliera Alta (Torino), una tradizione racconta che in un giardino erano cresciute delle piante strane, come delle radici, dure da estirpare. La proprietaria del giardino, quando riuscì a strapparle, sentì un grido. In quel momento, passò una donna, toccandosi la pancia e gridando che gli faceva male (Borghini 2005b).

In relazione all'atto sessuale, ricordiamo ancora alcuni termini dialettali italiani legati alla mandragora. In Piemonte, la mandragora è *mandraga*, termine che significa anche "baldracca", in Alta Garfagnana *mandragola* indica una donna un sporca e sciatta, cioè poco seria (Borghini 2001). Ancora in tempi relativamente recenti, nella cultura popolare il termine mandragora significava "erotomane" (Battaglia 1975).

Conclusioni

Da quanto riportato, risulta che nelle tradizioni popolari italiane del passato è possibile ritrovare le tipiche credenze relative alla mandragora. In particolare, citiamo:

- il mito di origine
- l'associazione al patibolo
- l'utilizzo del cane per l'estrazione
- l'associazione all'aspetto meteorologico
- l'associazione ad animali favolosi
- l'effetto psicoattivo

- l'effetto afrodisiaco e l'uso nella magia dell'amore
- la relazione con la sessualità

I miti di origine sono collegati alla dimensione infera e alla morte, o ad antichi culti di fertilità o della Madre Terra.

Per l'estrazione, sono emersi metodi alternativi a quello classico con il cane, vale a dire l'uso di una fune legata a un masso o di un bastone, anche di quercia (in relazione con Ecate).

L'associazione ad animali favolosi, come il basilisco/drago volante e il serpente dall'occhio luminoso, potrebbe nascondere l'esistenza di simboli sostitutivi.

L'effetto psicoattivo sembra essere espresso direttamente nel caso dell'*èrbo d'la deifèro* (corrispondente all'*erba del picchio*) e simbolicamente attraverso l'associazione al rospo e alla salamandra, mentre quello afrodisiaco richiama ancora il rospo e la salamandra.

Queste credenze contengono aspetti simbolici che si richiamano a vicenda, a formare una complessa rete di relazioni che ben testimonia la ricchezza di significati legata a questa pianta.

BIBLIOGRAFIA

Battaglia S., 1975, *Grande Dizionario della lingua italiana*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino

Battisti C. & G. Alessio, 1968, *Dizionario etimologico italiano*, G. Barbera Editore, Firenze

Borghini A., 1997, "L'estrazione della mandragola nel folklore pistoiese. A proposito di mandragola e quercia", *Le Apuane*, 34: 116-121

Borghini A., 1998, "Convergenze paradigmatiche e sovrapposizioni significanti: mandragola e rettili", *Le Apuane*, 35: 45-64

Borghini A., 2000, " 'Seminare le mandragore per i boschi'. Antefatti folklorici di un modo di dire", *Le Apuane*, 39: 143-145

Borghini A., 2001, "La mandragola in Garfagnana: momenti di analogia con alcune credenze antiche. Nota di folklore", *Le Apuane*, 41: 122-125

Borghini A., 2005a, " 'Mandràule', la salamandra", in: Borghini A., 2005, *Varia Historia*, Aracne Editrice, Roma

Borghini A., 2005b, “Una tradizione piemontese e il ‘modello’ della mandragola”, in: Borghini A., 2005, *Varia Historia*, Aracne Editrice, Roma

Cattabiani A., 1996, *Florario*, Mondadori, Milano

Cominelli C. et al., 2004, “Per una storia della mandragora nell’immaginario della Valcamonica (Italia Settentrionale)“, *Eleusis. Piante e composti psicoattivi,* 8 (n.s.): 3-42

Eliade M., 1990, “La Mandragola e i riti della ‘nascita miracolosa’ “, in: M. Eliade, 1990, *I riti del costruire,* Jaca Book, Milano

Festi F. & G. Aliotta, 1989, “Piante psicotrope spontanee o coltivate in Italia”, *Annali del Museo Civico di Rovereto*, 5: 135-166

Harrod Buhner S., 1998, *Sacred and Herbal Healing Beers. The Secrets of Ancient Fermentation*, Siris Books, Boulder

Jordan H. & U. Jordan, 2008, comunicazione personale

Müller-Ebeling C. & C. Rätsch, 2004, *Zauberpflanze Alraune. Die magische Mandragora*, Nachtschatten Verlag, Solothurn

Nesi A., 1999, “Salamandra tra realtà e mito”, *Quaderni di Semantica*, 20 (1): 33-59

Oglino C., 1983, *Dizionario popolare del dialetto novarese*, C. Oglino Edizioni, Novara

Pianigiani O., 1937, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Casa Editrice Sonzogno, Milano

Pierini R. P.L., 1999, *La Magica Mandragora. L’Esoterismo, il Mito, la Storia, la Leggenda*, Edizioni Rebis, Viareggio

Pignatti S., 1982, *Flora d’Italia*, Edagricole, Bologna

Pons T.G., 1979, *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi) II*, Claudiana Editrice, Torino

Rahner H., 1971, “La mandragora, l’eterna radice umana”, in: H. Rahner, *Miti greci nell’interpretazione cristiana*, Il Mulino, Bologna

Re D. & S. Treggiari, 2004, “Sulle tracce dell’erba *antimonia*. La mandragora nel folclore dell’Appennino Centrale (Italia)“, *Eleusis. Piante e composti psicoattivi,* 8 (n.s.): 43-54

Rolland E., 1898 - 1914, *Flore populaire de la France*, Rolland, Paris

Schmidbauer W., 1969, “Die magische Mandragora”, *Antaios*, 10: 274-286

Toro G., 2004, *Animali psicoattivi. Stati di coscienza e sostanze di origine animale*, Nautilus, Torino

RITUALI AROMATICI
«NON C'E' FUMO SENZA DEI»[*]

GIANNI DE MARTINO
Scrittore e Ricercatore, Milano

Boswellia sacra, l'albero dell'incenso

La pratica di bruciare vegetali aromatici sugli altari risale ai primordi dell'umanità ed è attestata in tutte le civiltà. «Non c'è fumo senza dei», osserva Roberta Hamayon in uno studio sui rituali di fumigazione con vegetali aromatici presso i Buriati. Fu pubblicato nella rivista «L'Ethnographie» (n. 74-75,1977) e l'etnologa francese citava

[*] Relazione tenuta al Convegno SISSC "Il Giardino delle Delizie. Piante sacre e saperi tradizionali" organizzato dalla SISSC e tenutosi a Coazze (TO) il 26-29 agosto 2009

specialmente il serpillo (una specie di timo), le scorze dell'abete rosso, le bacche di ginepro. Questi vegetali aromatici svolgono un ruolo di purificazione nello sciamanesimo siberiano. Svolgono anche un ruolo di emblema e vengono considerati oggetti capaci di rendere esseri e cose culturali atte a stabilire un contatto con il sovrannaturale. Questa pratica di purificazione tramite fumigazioni di serpillo, bacche di ginepro, scorze di abete e altri legni la si trova anche nei rituali del buddhismo del Tibet, il vajrayana.

Nei vari studi sui rituali sciamanici, così come delle varie pratiche di culto, l'attenzione di solito è posta specialmente sulla funzione che vi svolgono invocazioni, danze, suoni e colori, meno sulle fumigazioni. In uno studio per Altrove n. 3, « I profumi della notte ghnaoua», ho individuato le sostanze aromatiche usate in un rituale di possessione nordafricano, la *derdeba* dei Ghnaoua del Marocco. Indipendentemente dalla loro natura più e meno psicoattiva, si tratta di profumi che svolgono una funzione fortemente simbolica. Se per i Buriati si tratta di purificare esseri e cose, «caricandoli» in un certo senso di significati sovrannaturali, nei riti di possessione nordafricani si tratta invece di «nutrire» gli spiriti o jinn con i fumi dei vegetali aromatici; oltre che con gli effluvi che si levano dal sangue degli animali, come galline, capre o tori, talvolta anche cammelli, sacrificati per sgozzamento. Anche in paese musulmano, come in numerose altre culture, non c'è festa senza sangue. Le fumigazioni segnano il passaggio dalla fase profana a quella sacra del rituale. Solo dopo le fumigazioni, la «harraba», lo spazio in cui si verificheranno le possessioni, è considerato «aperto».

Peganum harmala

Nello studio sulle fumigazioni rituali nei riti di possessione in Marocco, recensivo per la prima volta, grazie all'erborista Luigi Cristiano e al compianto Georges Lapassade, i vegetali aromatici che venivano usati. Fra questi, oltre alla resina di benzoino, citavo i semi di ruta siriaca (*Peganum harmala*), una pianta che è stata proposta da

Flattery e Schwarz come fonte originaria dell'haoma iraniano. La ruta siriaca è una pianta che da sola non parrebbe essere in grado di produrre i profondi stati visionari indotti dall'haoma, ma che tuttavia, per avere sperimentati gli effetti del fumo prodotto dai semi bruciati, produce un effetto leggermente ipnotico. Quando si studiano i vegetali in uso nei rituali, prima o poi spunta qualche pianta che porta altrove.

Porta cioè a una zona intermedia tra uomini e dei, terra e cielo, corpo e spirito, che è ben rappresentata, mi pare, dal trittico «Il giardino delle delizie» di Bosch (1480-1490) ora al Museo del Prado, a Madrid. Si vuole che nel pannello centrale del Giardino delle delizie, Bosch abbia dipinto il *paradisus voluptatis* della tradizione teologica, l' *hortus deliciarum* celebrato dai mistici. Così lontano dalla nostra sensibilità, così difficile da decifrare, quel trittico del XVI secolo sembra, tuttavia, parlarci di un'esaltazione dei sensi corporei che sfocia nel suo contrario, nella triste parodia del piacere fine a se stesso e del desiderio ridotto a bisogno corporeo. Ma a parte i significati che vi si possono trovare, quello che colpisce è la proliferazione di particolari apparentemente incongrui, motivi fantastici, scene bizzarre, come per esempio quel fragolone in primo piano, che giocando con il simbolismo dei frutti, forse allude alla lussuria. In ogni caso, si tratta di un «altrove» fantastico che sfida qualsiasi interpretazione.

"Il quadro si organizza in modo da 'provocare e deludere' qualsiasi traiettoria interpretativa". L'osservazione è di Michel de Certeau (intellettuale gesuita, storico antropologo psicanalista, tra i fondatori dell'Ecole freudienne de Paris di Jacques Lacan) che al Giardino delle delizie ha dedicato un capitolo del suo studio sul misticismo («Fabula Mistica», 1987). Questo «altrove», questo «non luogo» sembra essere proprio lo spazio, a un tempo «provocatorio e deludente», dell'arte e di un'eccedenza mistica che forse è proprio il segreto dei rituali e del linguaggio.

Nei rituali, le fumigazioni aromatiche aprono a uno spazio «altro», d'interpenetrazione tra il basso e l'alto, il vicino e il lontano, il visibile e l'invisibile. Questo spazio separato (che oggi è, in parte, quello dell'arte) è lo spazio del «sacro» - nozione che implica il puro/impuro e vari riti di approccio a una zona tremenda, maiestatica, affascinante. Il punto, intenso e feroce, in cui – generalmente tramite un sacrificio – la vita va al di là, è ben rappresentato dal fumo delle vittime e delle sostanze

aromatiche che sale verso l'alto, stabilendo una «comunicazione» con l'invisibile.

Non è solo un effetto visivo, ma anche olfattivo. Il fumo che si leva negli incensieri simboleggia la preghiera, mentre l'atto di inalare quell'odore è partecipazione mistica al sacro mistero che si celebra. A differenza della vista, che è il senso della distanza e della teoria, l'olfatto è il senso della vicinanza e della confusione. «Quando vedo – diceva Adorno – resto me stesso. Con l'annusare ci si perde…». L'olfatto è il senso più «arcaico», legato al sistema limbico, la parte più antica del cervello che presiede alla fame, al sesso e alle emozioni, ed ha poche connessioni con la corteccia e i centri del linguaggio. Basta una zaffata, ed eccoci immediatamente coinvolti con tutto il corpo, senza poter scegliere. Anche per questo, tutta la tradizione filosofica occidentale (con qualche eccezione, p.e. Nietzsche) ha ritenuto l'olfatto un senso «primitivo» o «animale» (come lo definiva Aristotele), non coinvolto nella conoscenza. Che è fondamentalmente Apollinea, legata alla vista e a uno spazio teorico, suscettibile di mettere in prospettiva idee distinte.

Il mito fondatore della funzione delle piante aromatiche, per quanto riguarda la civiltà occidentale, resta quello di Prometeo. Tutto inizia all'età dell'oro, quando uomini e dei vivevano e banchettavano insieme. A un certo punto, nasce la questione di cosa spetta agli uomini e cosa agli dei. Prometeo, l'inventore del primo sacrificio, gioca d'astuzia e propone agli dei le ossa mascherate da un velo di buon grasso, e agli uomini la carne coperta da una brutta pelle di bue. Naturalmente Giove si accorge dell'inganno e sceglie il grasso e le ossa, lasciando agli uomini il nutrimento carneo e sanzionando così la loro natura di esseri mortali. Gli dei non hanno bisogno di carne, si nutrono del fumo delle ossa e del grasso degli animali sacrificati e del fumo delle piante aromatiche. Esiste tutta una vasta mitologia greca degli aromi e del loro statuto ambiguo, in quanto sia riservati agli dei e alla cucina sia – una volta distolti dagli altari e dal fuoco domestico – strumenti di seduzione.

L'apertura di un altro spazio tramite fumigazioni con vegetali aromatici sembra una pratica universale. Probabilmente la prima idea di sacrificio viene dalla scoperta del fuoco. Agni, il dio del fuoco, è invocato a ogni linea dei rituali vedici. L'importanza del fuoco per la conservazione della vita è tale che i primi uomini hanno preso l'abitudine di circondare la nascita e la cura del fuoco con le stesse

parole, gli stessi gesti, diventati in seguito dei riti indispensabili. Quando si costituisce la scienza sacra delle relazioni dell'uomo con l'invisibile, il fuoco fisico diventa il segno di numerosi fuochi più sottili : il fuoco elementare, il fuoco etereo, il fuoco del firmamento, il fuoco solare, il fuoco intellettuale, il fuoco cosmico. Queste sette fiamme, combinandosi con altre forze universali, generano le quarantanove fiamme di Agni – più la cinquantesima fiamma, indicibile e inattingibile, in quanto assolutamente altra e identica al Brahman. Secondo le scritture del *Çatopatha*, l'intera Creazione è un immenso e continuo sacrificio, in un ardere continuo di esseri, cose e forme. Il l fuoco sottile di Agni è il divoratore di interi universi. Il sacrificio costituito dall'ardere dei mondi creati è il modello e il termine di ogni altro sacrificio. Perché il Signore (Pradjapati) vi presiede come prete, come vittima, come agente (il fuoco) e come destinatario. Fatte salve le dovute differenze, ritroveremo concezioni simili nella teologia e i riti liturgici della chiesa cattolica e di quella ortodossa.

Fiori e frutti della Boswellia sacra

INCENSO E FUMIGAZIONI LITURGICHE

Le fumigazioni fanno parte della liturgia, le cui forme conservano tracce dei più antichi riti con vegetali aromatici . Si tratta di seguire gli spostamenti storici e simbolici di un «orologio rituale», in cui la nuova vita del cristianesimo si esprime nei termini delle tradizioni già esistenti - vediche, greche, egiziane, ebraiche, romane - dando loro allo stesso tempo un nuovo significato. Nella chiesa cattolica viene usato un solo tipo di vegetale aromatico: l'incenso, la resina della *Boswellia*, per distinguersi dalla molteplicità di sostanze in uso nei culti politesto.

Tra i molteplici significati dell'offerta d'incenso il più antico è forse il simbolo scritturale della preghiera che, a somiglianza della colonna profumata dell'incenso (già presente, ma con altri significati, nei templi dell'antico Egitto e poi all servizio del Tempio di Gerusalemme), si leva dalla terra verso il cielo al cospetto di Dio. («Salga a te la mia preghiera

come incenso», Salmo 140). Questo sacrificio di adorazione è presente nella chiesa bizantina, nelle funzioni dette dei Presantificati, nelle quali, il turibolo fumante viene deposto e lasciato sull'altare, mentre il sacerdote leva alte le mani.

Il termine «profumo» deriva da «pro fumum», «pro fumum tribuere» - rendere tributo attraverso il fumo. L'offerta d'incenso all'imperatore, questo atto d'idolatria che costò al cristianesimo numerosi martiri a causa del loro rifiuto del tributo di fumo dovuto all'imperatore, fu presto tradotto anch'esso nei termini cristiani di omaggio all'Onnipotente. Ha questa origine l'incensazione liturgica dell'altare, del libro dei Vangeli, delle Oblate all'Offertorio e, ogni qualvolta sia esposto, del santissimo Sacramento.

Come riferisce Cristina Campo, nel suo studio sull'uso dell'incenso, «i bizantini incensano persino il velo del calice prima che questo ne venga ricoperto e tutti i paramenti del vescovo, via via che egli li indossa. Il tempio bizantino viene del resto incensato completamente, icona per icona, all'inizio e nel corso di molte cerimonie in presenza del volto e delle figure dei santi. Le persone dei celebranti e degli assistenti sono anch'esse incensate in entrambe le Chiese. Ai Vespri conventuali latini si incensa l'altare della Vergine al canto del Magnificat. Nelle antiche abbazie benedettine l'incensazione si ripete tre volte, a ogni Notturno dell'ora canonica di Mattutino».

L'interpretazione mistica tradizionale dà all'offerta dell'incenso ulteriori significati. Esso si brucia:

1) per rendere omaggio, onore e gloria al Dio trinitario tramite la rimemorazione del sacrificio dell'Agnello. Un sacrificio, cioè, di Dio stesso che, diventato uomo, osa innalzarsi sulla croce (svelando così – secondo l'interpretazione che ne dà René Girard - lo scandaloso non-detto, ovvero il sacrificio della vittima alla base del costituirsi del gruppo umano cosiddetto civilizzato);

2) per imitare in terra ciò che gli Angeli fanno in cielo, dove san Giovanni , nell'Apocalisse, li vide offrire a Dio molti incensi bruciati in turiboli d'oro (*Ascendit fumus aro matum in conspectu Domini, de manu angeli*);

3) per profumare lo spazio in modo da renderlo uno spazio altro, sacro – un tratto purificatorio, comune all'uso più arcaico del fumo fragrante dei vegetali aromatici;

4) per insegnare ai fedeli a bruciare e consumare anch'essi la loro vita per la gloria di Dio e diffondere ovunque il buon odore del Cristo. Del Cristo Gesù che, nei bestiari medievali, viene paragonato alla mitica pantera profumata della quale si diceva che attirava le prede con il suo buon odore. Allo stesso modo Gesù-pantera cattura le anime con il suo profumo.

L'idea di bruciare e consumare la vita come un incenso che glorifica Dio, deriva invece probabilmente da una fonte scritturale. Nei salmi, per esempio, dove si parla della vita del Messia come una vita di sofferenze per gli altri. E nel vangelo di Matteo (9 :17), dove la natura della sofferenza è paragonata a un'otre sul fumo. L'immagine è quella di una tenda, al cui interno è sospesa un'otre esposta al fumo che si leva da un braciere. Per effetto del calore e del fumo l'otre di legno si restringe e annerisce, mentre il vino non ne soffre. Anzi, per effetto del calore del fuoco diventa più buono, più commestibile. Il fumo, sgradevole per l'otre, è salutare per il suo contenuto. Insomma, sarebbe l'immagine del credente che soffre. Sofferente ma felice!

Oltre oltre al tempio, alle cose sacre e ai vivi (in quanto corpi che con il Battesimo divennero membra del Cristo e templi dello Spirito santo), la Chiesa incensa anche i morti, per mostrare che, come i fedeli morti hanno già fatto olocausto della loro vita al Signore, così i viventi debbono farne olocausto ogni giorno nel servizio di Dio.

NON C'E' FUMO SENZA SPIRITI

Se il Dio dei cristiani si manifesta – come gi dèi greci – in odore di soavità, la presenza degli spiriti del male è invece segnalata o simboleggiata da uno sgradevole biglietto da visita : il puzzo. Secondo la tradizione , infatti, Mefistofele, aureolato dal tanfo infernale, prende il nome dalla puzzola (in latino *mephitis*). Il diavolo, il «puzzone» per eccellenza, sa di zolfo. L'odore di putrido è universalmente ritenuto sgradevole, allarmante, pericoloso. E' il tipico odore delle cose cattive da mangiare ed è anche l'odore tipico del cadavere e della morte. L'odore fetido della putrefazione è fonte d'angoscia. Di contro all'odore putrido si usano odori di resine ritenute solari, immarcescibili, come la mirra, l'olibano o l'incenso. Così l 'incenso, fragrante e benedetto dal celebrante col segno della Croce, si oppone alla presenza maligna e mortifera, creando un cerchio di benedizione e operando nel

regno dell'olfatto quello stesso esorcismo che la campana opera nel regno dell'udito, l'acqua benedetta in quello del tatto. Tale potere esorcistico è dimostrato dalla triplice incensazione circolare della salma nella cerimonia dell'assoluzione e in quella della sepoltura. Questo viene dichiarato esplicitamente da papa Innocenzo III in *De sacrificio missae*: "*Fumus incensi valere creditur ad effugando daemones*".

Tale pratica risale probabilmente all'antico Egitto, all'origine della profumeria riservata inizialmente ai sacerdoti e agli imbalsamatori. Si trattava non solo di mascherare gli odori cadaverici, ma anche di restituire integrità al corpo del defunto e fornirgli il buon odore l'odore degli dei. Il dio della profumeria era Nefer, il cui emblema era il loto e il buon odore del loto blu (*Ninfea caerulea*), simbolo delle origini della vita . Per gli Egiziani, così come anche per i Greci, gli dei avevano un buon odore (*euodia*, dicevano i Greci).

Quanto al cattivo odore degli spiriti maligni, più che di esorcismo si trattava di adorcismo. Gli spiriti maligni puzzano, non fuggono davanti ai cattivi odori, anzi se ne nutrono. Secondo la teoria occultista, offrire cattivi odori agli spiriti maligni li distrae, li distoglie dall'attaccarsi alle energie vitali dei vivi. Questa pratica sopravvive in Marocco, dove durante i funerali si brucia il «*fasukr*» - il succo rappreso di un'euforbiacea dall'odore pestilenziale. Gli spiriti che si raccolgono attorno al cadavere, succhiano il cattivo odore del «*fasukr*», invece di indebolire e danneggiare i vivi. Non c'è fumo senza dei, e, aggiungerei non c'è fumo senza spiriti.

Anime erranti, larve astrali, gandharva (gli angeli musicisti dell'induismo, fatti solo di profumo o «gandha»), ginn diversi dell'islàm, cattivi diavoli, diavoletti e spiriti elementali giocano, a loro modo, la sarabanda degli odori e dei quattro elementi come nel Giardino delle Delizie di Bosch. Le ondine odorano d'acqua, le salamandre di fuoco, le silfidi d'aria, gli gnomi sanno di terra e di funghi. I grimoires, i libri di magia, sono pieni di formule per evocarli sia con parole sia con fumigazioni di questa o quella pianta aromatica. I più gentili e simpatici sono gli gnomi. Pare che siano molti servizievoli verso chi riesce ad evocarli con fumigazioni apposite. Somigliano un po' ad alcuni tipi di djinn, affrits e m'louk del Marocco, anch'essi guardiani naturali dei pozzi e di favolosi tesori sepolti. Chi di noi non ha sognato di diventare improvvisamente ricco, senza sforzo, magari passando la schedina del

superenalotto sul fumo di benzoino o di mirto? Sono molto generosi, gli gnomi.

Ci sarebbe ancora molto da dire sui vegetali aromatici in uso nelle pratiche magiche. Qui, anche per dare spazio agli altri interventi, mi sono limitato a evidenziare la funzione sia di purificazione sia di collegamento con l'invisibile che l'uso dei vegetali aromatici svolge da tempi immemorabili, dal sacerdote egizio alle tradizionali fumigazioni liturgiche.

ACIDI, ESPERIENZE MUSICALI & TERAPIE

Gli anni della sperimentazione con LSD presso il Maryland Psychiatric Research Center di Spring Grove

LUCA XODO
Psicoterapeuta e Musicologo,
Padova

L'uso dell'LSD come supporto alla psicoterapia venne suggerito, negli anni '50, da Busch e Johnson in un articolo apparso nella rivista *Diseas Nervous System* il cui titolo era "LSD25 As An Aid in Psychotherapy"; in breve tempo la letteratura sul tema si moltiplicò e nell'arco di un decennio nelle sole riviste scientifiche americane apparvero diversi articoli di approfondimento sulle caratteristiche e l'uso dell' LSD nell'area psichiatrica.

All'epoca l'Lsd era usato soprattutto per poter recuperare memorie legate alle prime fasi della vita, potenziare i processi associativi a livello ideativo, intensificare le risposte di tipo affettivo. I primi protocolli utilizzavano la sostanza con un dosaggio basso all'interno delle sedute di psicoterapia principalmente a indirizzo psicoanalitico. Questa fase definita come approccio psicolitico si basava su sessioni multiple distribuite su un periodo temporale di mesi o anni.

Gli studi effettuati negli anni '50 mancavano di adeguati gruppi di controllo esponendo così il fianco ad uno stretto controllo scientifico in grado di evidenziare una larga approssimazione nell'elaborazione dei dati e il basso numero dei partecipanti ai diversi campionamenti.

Negli anni '60 si entrò in una seconda fase nell'uso dell'LSD; le dosi aumentarono in modo considerevole dando luogo ad un "approccio psichedelico" favorito dai ricercatori nord-americani. Anche le caratteristiche della seduta terapeutica cambiarono in modo radicale, la psicoterapia psichedelica prevedeva uno spazio apposito all'interno della seduta dove il soggetto al quale venivano somministrate le dosi di

LSD aveva a disposizione una quantità di tempo nettamente superiore alle altre psicoterapie. Questa nuova forma di psicoterapia incoraggiava i pazienti ad abbracciare una "esperienza psichedelica" che poteva avvenire all'interno dello spazio psicoterapeutico a loro dedicato.

Una delle pochissime fotografie che ritraggono Walter Pahnke

Un punto di riferimento in questo approccio psichedelico fu Walter N. Pahnke ricercatore presso il Clinical Sciences al *Maryland Psychiatric Research Center* di Spring Grove in America (MPRC). Pahnke nei primi anni '60 lavorò per la propria tesi di dottorato ad Harvard sotto la supervisione di Timothy Leary e Richard Alpert conducendo un esperimento legato alla somministrazione di Psilocybe ad un gruppo di studenti di teologia. Nel 1967 Pahnke entrò a far parte dello staff degli psicoterapeuti del *Maryland Psychiatric Research* e lavorò con un nutrito gruppo di ricercatori in un programma riabilitativo e terapeutico attraverso l'uso dell'LSD come agente terapeutico d'intervento in pazienti con problemi di alcolismo, tossicodipendenza, e ammalati di cancro in fase terminale.

Agli inizi dello stesso anno, Jimi Hendrix con la sua band *Experience* creò il suo primo brano di successo, *Hey Joe*, diventato presto l'inno della civiltà psichedelica e pochi mesi dopo, precisamente il 19 maggio 1967, venne pubblicato il primo album del gruppo, *Are You Experienced?* In breve tempo il disco arrivò in vetta alle classifiche e divenne un elemento cardine della "triade musicale psichedelica" assieme a *Piper at the Gates of Dawn* dei Pink Floyd e *Sergent Pepper* dei Beatles usciti nello stesso periodo[4].

[4] Nell'autunno dello stesso anno (novembre 1967) viene pubblicato *Axis: Bold of Love*. Questo disco consacra l'apertura di Hendrix ad una dialettica nei confronti delle "droghe" che non ha precedenti nella storia della musica, abbassando, in modo provocatorio, il velo che caratterizzava la comunicazione musicale di molti gruppi musicali sull'argomento. In generale nel 1967 si

In campo medico psichiatrico il generico "approccio psichedelico" coniato agli inizi degli anni '60 si trasformò presto in un dispositivo terapeutico chiamato da Pahnke e i suoi collaboratori "Psychedelic Peak Psychotherapy", illustrato in modo dettagliato in un articolo apparso nel 1970 nella prestigiosa rivista *Journal of the American Medical Association*. Pahnke illustrò il concetto di "Psychedelic Peak" riferendosi ad un tipo di trascendenza o di esperienza cosmica raggiungibile durante la sessione e con la parola "psychotherapy" indicò le dinamiche e le complesse relazioni - interazioni con lo psicoterapeuta.

Pahnke potè riassumere parte del proprio lavoro con l'LSD in un articolo apparso lo stesso anno della sua prematura morte[5] intitolato "L'esperienza mistica e psichedelica nell'incontro umano con la morte" pubblicato in *Psychedelic Review* nel novembre del 1971. Nello scritto vengono illustrate le esperienze di somministrazione di LSD con pazienti affetti da malattie terminali e sono distinte diverse tipologie di esperienze di tipo psichedelico.

Timothy Leary negli anni giovanili della Controcultura

La prima è definita come *psychotic psychedelic experience* caratterizzata da un' intensa e negativa esperienza caratterizzata da: paura, panico, confusione, rimorso, delusione, isolamento e sconforto provato a livello somatico, delusioni a sfondo paranoico.

La seconda è definita come *psichodynamic psychedelic experience* espressione di una drammatica emergenza alla coscienza di materiale rimasto sino ad allora ad un livello inconscio o preconscio. In questo

consolida un fenomeno musicale che verrà definito in breve tempo come psico-rock.

[5] Avvenuta in circostanze poco chiare, nel giugno del 1971, durante un immersione subaquea. Poco meno di un anno prima esattamente il 18 settembre 1970, muore a Londra, improvvisamente, Jimi Hendrix.

tipo di esperienza si possono presentare azioni abreative o catartiche mentre si rivivono conflitti appartenenti al passato.

La terza è definita come *cognitive psychedelic experience* dominata da una forma di pensiero lucido a carattere "stupefacente". I problemi vengono visti in una nuova prospettiva e le relazioni interne a diversi livelli sono organizzate in modo integrato e simultaneo.

La quarta è definita come *aesthetic psychedelic experience*, caratterizzata da un cambiamento e un'intensificazione di tutte le modalità sensoriali. Il soggetto rimane affascinato dai cambiamenti di sensazione e percezione: sinestesie nelle quali i suoni possono essere visti, oggetti come fiori o pietre che sembrano "pulsare" e diventare vivi, musica che acquista un incredibile potere emozionale, visioni di bellissimi colori, paesaggi, intricate forme geometriche e architettoniche.

La quinta esperienza psichedelica è definita come *psychedelic-peak*. Descritta anche con altri nomi; cosmica, trascendentale o mistica, riveste, secondo l'Autore, una grossa importanza nel trattamento dei malati terminali. In essa sono riconosciute nove caratteristiche psicologiche rivisitate alla luce di innumerevoli articoli che riportano esperienze in questo campo e sono:

1. UNITÀ

Descritta attraverso un senso di unicità cosmica raggiunto attraverso la trascendenza

dell'io (ego).

È definibile come un senso di unità cosmica positiva raggiunta attraverso l'ego trascendenza. Anche se il senso d'identità, o ego, svanisce, la coscienza e la memoria non sono perdute; la persona diventa consapevole di far parte di una dimensione più grande che si allarga oltre i confini della propria identità personale.

2. TRASCENDENZA DI TEMPO E SPAZIO

Significa che il soggetto si dimensiona oltre il passato, il presente, il futuro superando le tre dimensioni dello spazio percependo una sensazione di eternità.

3. Una profonda percezione in sé di gioia, pace, amore.

4. Senso del sacro dove i principali elementi sono l'umiltà, il timore, la venerazione.

5 LA QUALITÀ NOETICA.

Così denominata da William James ed è descrivibile come un sentimento di intuizione, illuminazione mentale ad un livello non razionale avvertito in modo molto forte dal soggetto.

6. PARADOSSALITÀ.

Si riferisce alle contraddizioni logiche che possono apparire quando molte descrizioni si affrontano in modo strettamente analitico.

7. INEFFABILITÀ.

Significa che l'esperienza è vissuta dietro le parole, non è verbalizzabile ed è impossibile da descrivere.

8.TRANSITORIETÀ.

Il picco psichedelico non è solo vissuto nella sua intensità ma rimane come memoria.

9. Persistenza di cambiamenti positivi nelle abitudini e nel comportamento.

Per effettuare una valutazione oggettiva dell'esperienza furono indicate ipotesi legate ad una valutazione multifattoriale. Le ricerche effettuate nei sei anni precedenti alla pubblicazione dell'articolo supportarono l'ipotesi legata ad una valutazione multifattoriale per poter dare una valutazione oggettiva all'esperienza. Le ricerche effettuate negli anni precedenti la pubblicazione sottolinearono l'importanza della quantità di sostanza ingerita e misero in evidenza come la qualità e il risultato della sessione fossero influenzati da fattori indipendenti

dal dosaggio. Nel determinare l'andamento della seduta potevano influire fattori di tipo psicologico, la storia personale, le aspettative, l'umore prima dell'inizio della sessione, per ultimo, ma non per questo meno importante, la propensione che il paziente mostrava nell'aprirsi all'esperienza.

Si dovevano tenere in considerazione fattori al di fuori del soggetto stesso, come l'ambiente in cui la sostanza era stata assunta, l'atmosfera psicologica ed emozionale nel quale il paziente era immerso e cosa lo sperimentatore si aspettava dalla reazione alla somministrazione della sostanza.

L'esperienza mistica psichedelica si verificava con una frequenza relativamente bassa e solo una percentuale tra il 25% e il 50% dei pazienti poté raggiungere tale condizione, mantenendo le condizioni di

set e di setting descritte in precedenza, in modo ottimale. Gli sperimentatori sostenevano che aumentando il controllo su tutte le variabili personali e ambientali si poteva raggiungere una maggiore predittività nell'ottenere una esperienza
mistica psichedelica.

LE ORIGINE DEL TERMINE PEAK EXPERIENCE

Abraham Maslow

I primi studi sul concetto di "Peak Experiences" furono effettuati da Abraham Maslow nel 1959 e molta letteratura sull'argomento si costruì attorno alle sue ricerche. Egli analizzò 190 risposte scritte e 80 risposte verbali di persone che descrivevano : una (la) meravigliosa esperienza nella loro vita; momenti felici, momenti estatici, momenti di rapimento dettati dall'essere innamorati o causati dall'ascolto della musica, oppure dalla lettura di un libro o dalla visione di un opera d'arte o da qualche momento di grande creatività.

Maslow potè raccogliere le testimonianze e le risposte delle persone che ritenevano di aver vissuto una esperienza di "Peak". Il concetto di "Peak Experience" venne definito da Maslow come "momento transitorio di autorealizzazione"[6] entro al quale si verificano processi di auto-validazione e di auto-affermazione dei propri valori intrinseci.

Il significato di "Peak" nella definizione di Maslow non è mai negativo, può causare disorientamento nel tempo e nello spazio, così come una perdita di paura, ansietà, dubbi e inibizioni.

---

[6] Maslow nel 1971 riformula il concetto sintetizzandone i tratti essenziali. Frequentemente elicita senso di felicità e di benessere e in molti casi provoca nella persona un positiva presa di coscienza di sé stessi. Secondo Maslow la "Peak Experience" si colloca ai vertici della piramide dei bisogni dell'essere umano, e una volta vissuta la persona può provare diversi effetti, incluso una migliore visione di sé, degli altri e del mondo.

LA MUSICA NELLA PSICOTERAPIA PSICHEDELICA

Nel 1968 Jimi Hendrix pubblicò l'album *Electric Ladyland* raggiungendo in breve tempo i vertici delle classifiche in Inghilterra e in America. Alcuni brani contenuti nel nuovo album furono etichettati dai critici dell'epoca come "cosmici" e, indubbiamente, i fumi psichedelici delle prime incisioni di Hendrix trovarono un proprio spazio in questo nuovo lavoro. Nello stesso periodo presso il *Maryland Psychiatric Research Center* si unì al gruppo di Pahnke una musicista, Helen Bonny. La musica divenne uno strumento di lavoro dell'equipe di ricercatori e psichiatri con pazienti terminali e con problematiche psichiatriche. Alla fine della sua esperienza lavorativa con l'LSD Helen Bonny pubblicò nel 1972, un articolo riassuntivo dell'attività svolta assieme a Pahnke con il titolo di "*The Use of Music in Psychedelic (Lsd) Psychoterapy*" nel *Journal of Music Terapy*. In questo articolo venne ampiamente descritto il ruolo della musica nella attività terapeutica con l'LSD.

La sessione di terapia psichedelica era una parte del lavoro terapeutico. Prima d'iniziare la seduta con l'uso dell'LSD venivano effettuate ai pazienti interviste mirate e test psicologici, poi si procedeva alla somministrazione della sostanza, la sessione poteva durare dalle 10 alle 20 ore. Alla fine si procedeva con una psicoterapia di tipo "integrativo" seguita da una batteria di test.

La musica era complementare agli obiettivi terapeutici in cinque modi:

1. Aiutare il paziente ad entrare pienamente nella propria esperienza interna.
2. Facilitare il rilascio di emozioni intense.
3. Contribuire attivamente al raggiungimento dello stato di "Peak Experience".
4. Dare continuità ad un esperienza dove il tempo cronologico era ai margini.
5. Dirigere e strutturare l'esperienza.

Nel primo punto si sottolineava l'espansione della coscienza, un aspetto nell'esperienza psichedelica. Il bombardamento di stimoli comportava, in alcuni casi, confusione e disorientamento. La musica in questo senso aiutava a focalizzare l'attenzione su punti precisi e migliorare la concentrazione.

Alcuni testimonianze, da parte dei pazienti, riportate dagli autori chiariscono l'importanza della musica come guida e liberatrice di forze emozionali inespresse.

Nel secondo punto la musica è considerata un agente in grado di facilitare la liberazione di emozioni intense. Durante la psicoterapia psichedelica l'uso della musica permetteva all'ascoltatore di proiettare il proprio vissuto e le sua immaginazione in un esperienza nuova capace di schiudere al soggetto nuove dimensioni del sé. A questo proposito nell'articolo appaiono alcuni commenti di pazienti che riferiscono come: «Avevo già sentito quella musica ma non mi aveva mai parlato in modo così diretto […]».

Nel terzo punto si sottolineava come la musica potesse offrire un contributo nel raggiungere la "Peak Experience". Nell'articolo vengono riportati i punti principali già elencati nell'articolo di Pahnke del 1970. Bonny sceglie sei punti per descrivere la "Peak experience" con il supporto della musica :

A. Senso di unità, (perdita del senso abituale del sé senza perdita di coscienza)

B. Trascendenza del tempo e dello spazio

C. Un sentimento profondo di gioia pace amore

D. Presa di coscienza

E. Intuizioni filosofiche

F. Indicibilità dettata dal senso di difficolta nel comunicare l'esperienza attraverso la parola.

Una descrizione, da parte di un paziente, alla fine di una seduta recitava così:

«[...] sono tornato dentro la musica… ho cantato con il coro, mi sono avvolto nell'organo, nel senso che non ascoltavo semplicemente l'organo, non suonavo l'organo, Io ero l'organo, e in modo particolare le note basse.»

Nel quarto punto veniva sottolineato come la musica durante la sessione forniva continuità all'esperienza del soggetto. Spesso il silenzio era vissuto dai pazienti in modo particolare, brevi pause potevano essere vissute durante la seduta come tempi lunghissimi. I pazienti riferivano che la musica era un valido supporto nel dare continuità all'esperienza soprattutto in termini temporali. Alcuni riferivano come le pause tra due registrazioni sembravano interminabili.

«Quando la musica si fermò, il flusso d'immagini si bloccò e mi sono sentii sospeso in uno spazio vuoto. Quando la musica riprese mi rassicurai sapendo che l'esperienza poteva continuare.»

Rispetto all'ultimo punto legato alla possibilità offerta dalla musica nel dare direzione e strutturazione all' esperienza, Bonny e Pankhe si resero conto che il sistema usuale di controllo verbale non era accessibile ai terapisti durante la sessione di terapia psichedelica come in un normale stato di coscienza.

Nelle dieci o dodici ore in cui l'attività dell'LSD produceva i suoi effetti sulla mente si potevano verificare attività legate ad un funzionamento anomalo, certe dimensioni erano definite "antiterapeutiche " permeate da panico, terrore o reazioni psicotiche.

Per questo motivo era importante guidare il paziente affinché le emozioni intense fossero orientate ed espresse all'interno di un contesto non verbale strutturato. Il successo della musica era attribuito dall'assenza di ogni resistenza intellettuale spesso presente invece, nelle terapie basate sulla parola. Il significato della musica, nella sua assenza di parole, potenziava, dirigeva e forniva una cornice all'espressione delle emozioni da parte dei pazienti. Gli Autori riportano alcune testimonianze di pazienti che rafforzano questo concetto:

«Con la musica che suonava per tutto il tempo, sono entrato in un vortice, in uno stato di depersonalizzazione liquida, ma questo aveva un sapore ingannevole… Come la musica si metteva in moto, dovunque l'immaginazione andasse, l'immagine rispecchiava l'immaginazione…»

«I belli e bassi toni profondi di *Deep River* mi hanno permesso di esplorare le profondità con fiducia, realizzando che le profondità sono belle e rivelatrici».

Gli Autori sostenevano che alcuni pazienti durante la sessione mantenevano le difese resistendo al "potere rivelatorio" dell'LSD, allo stimolo musicale e agli effetti liberatori connessi.

«La musica aveva iniziato ad irritarmi e aumentava l'impazienza. Richiesi altra musica ma produceva lo stesso effetto, e aumentava l'irritazione e l'agitazione mi assaliva…»

La musica forniva all'ascoltatore registri di ascolto emozionale fortemente polarizzati e per ciò potevano essere vissuti alle massime latitudini in termini di distanza o vicinanza. La musica si offriva in

modo paradossale perché nello stesso tempo poteva apparire vicina ad uno e molto lontana ad un altro.

Questo doppio significato poté essere agito, da molti pazienti, simultaneamente o separatamente in uno stato ordinario di coscienza e trovò un'estensione nell'esperienza psichedelica comprendendo un'espressione multidimensionale di stati d'animo.

QUALE MUSICA?

Durante il periodo in cui si faceva sperimentazione con Lsd vi furono molte discussioni sulle modalità d'uso e sulle scelte della musica durante la sessione terapeutica. In un insieme di pazienti nel quale era presente un consistente gruppo di giovani consumatori di droghe, si preferiva l'ascolto di musica scritta o eseguita con l'ausilio di droghe o che ne supportavano l'uso. I ricercatori sostenevano che il genere musicale non era così importante come l'umore elicitato dalla musica stessa. La musica rock, provocava in alcuni casi, attraverso i suoi ritmi incalzanti e l'enfasi sonora ottenuta con effetti inusuali, una serie di interessanti configurazioni estetiche-sensoriali.

LE FASI DELL'ESPERIENZA PSICHEDELICA ATTRAVERSO LA MUSICA

La musica accompagnò le diverse fasi della seduta di psicoterapia psichedelica seguendone il processo dall'inizio alla fine. Non venne usata come semplice colonna sonora ma come supporto alla relazione con i pazienti. Qui sono riportate le fasi della seduta così come vennero sviluppate nell'apposito spazio terapeutico.

FASE 1 – PRE-ONSET (0 A 1 ORA E MEZZA)

Gli effetti dell'LSD erano lenti nel farsi sentire ed erano impercettibili tra i 10 e i 30 minuti dopo l'ingestione. La musica in questo caso era scelta direttamente dal paziente. L'umore della musica era definito come aspecifico e neutrale. Qualche terapeuta preferiva usare questo tempo iniziale per effettuare uno scambio verbale focalizzato sulle aspettative del paziente o guardare, in alcuni casi, le fotografie della famiglia del paziente. La musica con un testo appropriato poteva comunicare un messaggio rassicurante con efficacia maggiore rispetto al canale verbale. I brani che potevano essere ascoltati

con frequenza in queste sessioni appartenevano ad un repertorio famoso, ad esempio si ascoltavano brani dei Beatles come *Let It Be* o Within You Without You oppure dei Moody Blues, *Love is All Around.*

FASE 2 – ONSET TO (DA MEZZ'ORA A UN ORA E MEZZA)

L'LSD iniziava ad avere un effetto definito. Per il paziente che si trovava ad effettuare per la prima volta questa esperienza, la fase onset-to poteva essere piuttosto stimolante; l'atmosfera doveva essere calma e aiutare il paziente a creare una situazione rilassante quando l'effetto della sostanza aumentava. Per dar luogo ad un entrata graduale la musica doveva avere una buona linea melodica e un ritmo regolare come nell'Adagio di Vivaldi, oppure Concerto in D per chitarra, oppure le Sinfonie di Brahms.

FASE 3 – BUILDING TOWARD PEAK INTENSITY (DA UN ORA E MEZZA A TRE ORE E MEZZA)

Durante questo periodo l'effetto della sostanza aumentava in modo consistente, potevano presentarsi situazioni di paura ed emozioni turbolente ma un attenta selezione dei brani musicali forniva un grande aiuto nel portare il soggetto a provare emozioni positive.

La musica veniva usata come "amplificatore " e "stabilizzatore " di stati psichici. La scelta dei singoli brani in base al genere, al ritmo e allo sviluppo armonico era, in questa fase, cruciale. Veniva usata alternativamente musica strumentale e vocale. La musica strumentale forniva un supporto "di base" nel momento in cui il paziente faceva emergere la propria situazione conflittuale. La musica vocale spesso enfatizzava le relazioni umane e, positivamente orientata, poteva essere rassicurante e fornire benessere. Non era raccomandato l'uso di brani in lingua inglese durante il periodo di intensa attività emozionale, in quanto forniva un aggancio alla mente per entrare in una dinamica razionale e fornire elementi per un intellettualizzazione degli stati psichici inibendo il flusso spontaneo degli eventi. La musica, in questa fase, diventava un supporto per espandere la percezione della proprie emozioni allargando l'orizzonte della psiche ad un'esperienza intuitiva. I brani in questa fase erano caratterizzati da ritmi insistenti e da dinamiche crescenti. Esempi in questo senso sono la Sinfonia n.5 di

Beethoven, La moldava di Smetana, il coro d'apertura nella Passione di Matteo di Bach.

FASE 4 – PEAK INTENSITY OF DRUG ACTION (DA TRE ORE A QUATTRO ORE E MEZZA)

In questa fase l'LSD, nella maggior parte dei casi, produceva gli effetti maggiori.

Durante questo arco di tempo si concentravano con maggiore frequenza le "Peak Experience" vissute dai pazienti. I terapeuti raggiungevano il maggiore grado d' accordo nel tipo di musica da impiegare.

Questo momento dell'attività terapeutica si dimostrò essere il più critico ed era d'importanza fondamentale scegliere la musica nel modo più appropriato. Se le selezioni musicali venivano proposte nel momento sbagliato potevano produrre disturbi e dare una connotazione negativa alla seduta. Il terapeuta doveva determinare lo stato psicologico del paziente e scegliere le musiche più adatte alla riuscita del trattamento. Quando il paziente si ritrovava bloccato e inabile nel rilasciare le emozioni, la musica doveva risultare potente e fortemente strutturata con ritmi insistenti e un vasto raggio di frequenze sonore per fare in modo che il soggetto potesse accedere e confrontarsi con le proprie situazioni conflittuali interne. Alcuni esempi di musiche usate in questa fase: la *5^ Sinfonia* di Beethoven, L'Inverno delle *Quattro stagioni* di Vivaldi, Strauss *Transfiguration*, da *Morte e Transfigurazione*, Brahms *The German Requiem*, part IV,V, VII.

FASE 5 – RE-ENTRY (QUATTRO ORE E MEZZA A SETTE ORE)

La fase di "rientro" si coniugava in base alla tipologia di esperienza effettuata nella fase precedente. Se il paziente aveva vissuto un picco di esperienza positiva si creava una situazione dove venivano esaltate le esperienze emozionali rimanenti. I rapidi cambiamenti psichici sperimentati nelle prime ore venivano sostituiti da una modalità stabile di percezione delle proprie istanze. La musica rifletteva la quiete e la pace che il paziente sperimentava in quel momento. I brani scelti potevano essere Wagner Lohengrin Preludio al primo atto, e il Liebestod da "Tristano e Isolde". In questa fase poteva sopraggiungere

una forma di amnesia verso la musica, gli stimoli ambientali messi in secondo piano e il paziente si poteva trovare in uno stato di quiescienza.

Sono state riportate, in alcuni casi, esperienze dove si producevano internamente in modo spontaneo musiche particolarmente belle.

L'incidenza di musiche prodotte spontaneamente poteva secondo lo psichiatra Stanislav Grof[7] essere aumentato dall'introduzione di periodi di silenzio o in risposta ad uno stimolo minimo come un mormorio.

FASE 6 – RETURN TO NORMAL CONSCIUSNESS (DA SETTE ORE A DODICI ORE)

Il paziente, in questa fase, ritornava gradatamente alla coscienza in quanto gli effetti della sostanza si stavano esaurendo. Veniva suonata la musica scelta dal soggetto e i membri della famiglia potevano fare visita al paziente nella stanza dove si svolgeva la seduta.

In un momento successivo alla sedute con somministrazione di LSD potevano essere suonate le musiche che avevano destato maggiori emozioni e sentimenti per aumentare lo spazio analitico delle aree problematiche e delle esperienze positive.

---

[7] Nell'articolo del 1972 Grof sottolinea questo particolare introducendo un aspetto molto importante sul concetto di "musica interna". Una parte del lavoro, come si è sottolineato in precedenza, consisteva nell'aiutare le persone ad effettuare una scelta musicale adeguata in ogni trattamento. I due principali punti che la tecnica di sostegno musicale prevedeva durante le sessioni si focalizzavano quindi sulla tipologia di musica da usare e come adattare e controllare i suoni quando il paziente si trovava in un profondo stato alterato di coscienza. L'esperienza della Bonny era confermata da uno studio effettuato da Gaston e Eagle (1970) nel quale a pazienti alcolisti venivano somministrati 500 mcg di Lsd con la sola consegna di seguire in modo aperto e libero la musica che si apprestavano ad ascoltare. Furono studiate cinque differenti situazioni incluse sessioni senza musica o con diverse tipologie di musica somministrate in base ai gusti dei pazienti. Lo studio esplorò il potenziale della musica nel trattamento. Sebbene non furono dimostrate significative differenze tra i diversi setting, nelle interviste post-trattamento si evidenziò che la musica giocava un ruolo importante nell'aiutare i pazienti ad esprimere le emozioni.

Nella terapia, secondo Bonny, la musica si dimostrava il più sicuro ed efficace accompagnamento agli alti livelli di somministrazione del farmaco.

LA NASCITA DELLE VIE ALTERNATIVE

Stanislav Grof durante una recente conferenza

Stanislav Grof psichiatra al Maryland Psychiatrc Research Center lavorò in equipe con Helen Bonny e pubblicò assieme ad altri ricercatori nel 1973, sulla rivista *Pharmacopsychiatry* un articolo intitolato "LSD come aiuto alla psicoterapia nei pazienti con carcinoma in fase terminale". Grof agli inizi degli anni '70 coinvolse nelle sue ricerche Joan Halifax una antropologa il cui lavoro era rivolto alla catalogazione di canti popolari e di testimonianze sulla trance in culture extraeuropee[8]. Joan Halifax studiò con particolare attenzione i resoconti poetici e cantati del tormentoso viaggio interiore degli sciamani analizzando i diversi simbolismi personali alla luce di una serie di mitologie collocate all'interno delle diverse culture prese in esame[9]. L'espressione creativa secondo l'Halifax "eleva e porta su un piano mitico la condizione umana, la mitizza e la rende intelleggibile alla collettività. Nasce così un linguaggio transpersonale che parla dei più intimi e intensi dettagli psichici." Claude Lévi–Strauss sottolineò la funzione integrativa nelle diverse culture del linguaggio mitico: "La psiche satura di contenuti emotivi si organizza per mezzo di concetti mitici che formano un sistema esplicativo capace di dare significato e

---

[8] Partecipò ad alcune ricerche assieme al famoso etnomusicologo Alan Lomax.

[9] Joan Halifax nel 1969 dopo una ricerca preliminare presso il Musée dell'homme a Parigi andò in Mali presso i Dogon della falesia di Bandiagara partecipando all'ultima grande celebrazione Sigui. Una cerimonia che si effettua ogni 65 anni e che celebra la morte del primo antenato avvenuta nel momento in cui l'umanità acquisisce l'uso della parola.L'ultima cerimonia iniziò nel 1967 e durò sino al 1973.

scopo alla sofferenza"(1967). Questi concetti sono stati per molto tempo la chiave di lettura delle esperienze su campo della Halifax. Occupandosi di canti tradizionali in culture dove la trance e l'estasi visionaria avevano un ruolo ed un significato importante si occupò per molto tempo del tema del " viaggio sciamanico". Lo sciamano affronta spesso realtà pluridimensionali sature di visioni che comportano spesso una realizzazione transpersonale come risultato di una crisi di morte e di rinascita a livello mitologico. Queste dimensioni erano oggetto di studio anche da parte di altri studiosi. Katz F. e Dobkin De Rios M. (1971) pubblicarono un articolo dove si coniò l'etichetta "musica allucinogena". Lo studio analizzava il ruolo della musica durante le sedute di guarigione con l' ayahuasca effettuate nella selva amazzonica peruviana. Pur occupandosi di trance e estasi visionaria Joan Halifax collaborò con Stanislav Grof nella stesura dell'articolo che raccoglieva l'esperienza nell'uso dell'LSD come supporto alla terapia con i malati di cancro pubblicato nel 1975. La collaborazione con Grof continuò su argomenti che riguardavano principalmente la psichedelia e l'esperienza di morte[10].

Cessata la sperimentazione clinica con l'Lsd nel 1972 presso il *Maryland Psychiatrc Research Cente*r sia Bonny che Groff perlustrarono altre strade per raggiungere i gradi esperienziali provati durante le sedute di terapia psichedelica. Grof si focalizzò nella psicologia transpersonale, creando quel dispositivo noto come Respirazione Olotropica, un processo psicoterapeutico, dove la musica gioca un ruolo fondamentale. La musica che accompagna le sessioni di Respirazione Olotropica segue la linea di sviluppo caratteristico del processo olotropico dove inizialmente si ha una colonna sonora con un carattere energetico marcato e una dimensione evocativa sino a raggiungere una dimensione apicale definita come "epica". Quando si raggiunge il punto massimo della tensione musicale/sonora, l'andamento musicale diminuisce in modo graduale per concludersi in una serie di brani molto tranquilli e rilassanti. Vi sono alcune caratteristiche di base da rispettare, sono evitate musiche con marcati intervalli dissonanti e con caratteristiche ansiogene e le musiche devono

---

[10] Il lavoro di questo periodo è poi sfociato nel libro *The Human Encounter With Dead* (1977).

essere sconosciute ai partecipanti. Le musiche provengono da diversi generi musicali. Nella sessione di respirazione olotropica la musica inizia con brani che intensificano l'esperienza attraverso un ritmizzazione pronunciata. Dopo questa prima fase la musica assume una connotazione diversa suggerendo motivi con riferimenti tradizionali o musiche rituali appartenenti a culture antiche. Segue una fase dove i suoni acquistano una forte energia per aiutare una intensa apertura emozionale. Nell'ultima parte la musica fornisce un supporto per il rilassamento. Il processo musicale in questo ambito diventa un veicolo estetico che da forma alle varie emozioni espresse dal soggetto e in seconda istanza è un supporto per enfatizzare la percezione dei propri stati d'animo.

I partecipanti vengono invitati ad ascoltare la musica senza creare barriere critiche o atteggiamenti valutativi. La musica deve fluire dentro al soggetto permettendone la libera espressione sia attraverso i gesti sia attraverso la voce. La musica in questo senso viene vista come elemento catalizzatore che permette l'espressione di emozioni legate a problematiche psicologiche o a traumi. Nel 1987, Grof creò un percorso, il *Grof Transpersonal*

Training, per formare i facilitatori abilitati a gestire le sessioni di Respirazione Olotropica (Holotropic Breathwork).

Helen Bonny gradualmente sviluppò un modello terapeutico basato sul rilassamento profondo e sull'accompagnamento di brani musicali. Il metodo definito Immaginario Guidato in Musica (GIM) è molto diffuso in ambito musicoterapeutico e usa due componenti presenti nella "Psychedelic Psychoterapy": il primo una stato di coscienza dettato da un training autogeno,

(Schultz) o da un progressivo rilassamento (Jacobson), il secondo proveniente dalle capacità evocative provenienti dalla musica. Il modello dell'Immaginario guidato in musica si articola in quattro fasi ed una serie di programmi musicali[11].

---

[11] È interessante osservare che Helen Bonny e Stanislaf Grof svilupparono due percorsi distinti sotto il profilo psicofisiologico. Grof scelse la via definita "ergotropica" sviluppata all'interno della respirazione olotropica mentre la Bonny scelse la via "trofotropica" attraverso l'immaginario guidato in musica. L'intervento musicale effettuato dalla Bonny durante l'attività presso il Maryland Psychiatrc Research Center venne strutturandosi pian piano sulla

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Il periodo dal 1967 al 1970 è stato doppiamente florido per la perlustrazione del concetto di "Peak Experience" agganciato alla musica. Colpisce il destino simmetrico in senso cronologico di Walter Pahnke e Jimi Hendrix.

Alla fine degli anni '60 queste due persone manifestarono un tratto comune legato alla sperimentazione in campo "psichedelico", seppur con linguaggi e con culture estremamente diverse, lasciando un segno indelebile nella loro area d'azione. Il gruppo di lavoro di Pahnke costituì un florido bacino per la nascita e la diffusione di metodiche legate alla musica in ambito terapeutico e riabilitativo. La GIM l'Immaginario Guidato in Musica è uno dei cinque modelli ufficialmente riconosciuti dall'associazione mondiale di musicoterpia. La Respirazione Olotropica è un'attività con un proprio campo d'azione conosciuto a livello mondiale.

---

base delle indicazioni dei pazienti e dall'attenta osservazione dei ricercatori. Il contenitore musicale si definì gradualmente accogliendo le istanze di supporto proveniente dai partecipanti stessi. Il gruppo di ricerca di Pahnke pur rimanendo orfano dell'Lsd nelle attività terapeutiche, poté, nel corso degli anni successivi, emanciparsi metodologicamente creando nuovi spazi interpretativi nella cura psicologica.

BIBLIOGRAFIA

Bonny H.L., Pahnke W.N., "The Use of Music in Psychedelic (LSD) Psychotherapy", *J.Music Ther.* 1972.

Bonny H. L.; Savary, L. M., *Music and Your Mind With a New Consciusness*, Harper & Row New York 1970.

Busch A.K., Johnson W.C., "L.S.D. 25 As an Aid in Psychoterapy", *Dis Nerv Sys* 11:241-243 1950.

Dobkin De Rios, M., and Katz, F., 1975, "Some Relationships Between Music and Hallucinogenic Ritual: The 'Jungle Gym' in Consciousness", *Ethos*, vol. 3, no. 1.

Gaston E.T. e Eagle, C.T., "The Function of Music in LSD Therapy for Alcohlic Patients", *Journal of music therapy*, 1970, VII, (1) 3.

Grof S., *Agony and Ecstasy in Psychiatric Treatment: Theory and Practice of LSD Psychoterapy*, Palo Alto, Science and Behavior Books 1972.

Grof S., *Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*, State University of New York Press, Albany, 1985.

Grof S., *The Adventure of Self-Discovery*, State University of New York Press, Albany, 1987.

Grof S., *Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research*, State University of New York Press, Albany, 2000.

Grof S. Halifax J., *The Human Encounter With Dead*, Dutton Paperback, New York 1977.

Grof, S., Goodman, L.E., Richards, W.A. & Kurland, A.A. "LSD Assisted Psycho-therapy in Patients with Terminal Cancer", *International Pharmacopsychiatry*, 1973, 8: 129-144.

Lévi-Strauss C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, 1967.

Maslow, A. *The Farther Reaches of Human Nature*, New York: Viking Press 1971.

Maslow A.H., "Cognition of Being in the Peak Experience",*Journal of Genetic Psychology* (1959), 94, 43-66.

Pahnke, W. N., "Psychedelic Drugs and Mystical Experiences", in E.M. Pattison, ed., *Clinical Psychiatry and Religion*, International Psichiatry Clinics, 5 (4), 149, Boston: Little Brown & Co. 1969.

Pahnke W. N., "LSD and Religious Experience", in *LSD, Man and Society*. Leaf and Debold (ed.) Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1967.

Pahnke W.N., *Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship Between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness*. Unpublished Ph.D. thesis Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1963.

Pahnke, W. N. ; Kurland, A.A.; Unger, S.; Savage,C.And Grof,S. "The Experimental Use of Psychedelic (LSD) Psychotherapy", *Journal of the American Medical Association*, June 15, 1970.

Pahnke W.N., and. Richards W.A., "Implications of LSD and Experimental Mysticism", *Journal of Religion and Health* 5 (1966), 175-208. Ristampato in: *Theology Digest*, 1968, 16:: 54-58. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1969, 1: 69-102.

Tart, C. T. (Ed.), *Altered States of Consciousness: A Book of Readings*. New York: John Wiley & Sons, 1969, 399-438. *Journal of Psychedelic Drugs*, 1970, 3: 92-108.

Heaney, J.J. (Ed.), *Psyche and Spirit: Readings in Psychology and Religion*. New York: Paulist Press, 1973, 109-118.

Taylor, K. *Exploring Holotropic Breathwork, Selected Articles From a Decade of The Inner Door*. Hanford Mead Publishers, Santa Cruz, CA, 2003.

SHERLOCK HOLMES E LA COCAINA

MASSIMO CENTINI
Etnologo e Studioso di Tradizioni Popolari,
Torino

Ci sono personaggi della fantasia che per qualche strana alchimia dell'immaginario hanno infranto i limiti della finzione e sono riusciti a penetrare in un ambito che molte persone riconoscono come realtà. Scherlock Holmes è uno di questi[12].

---

[12] Arthur Conan Doyle (1859-1930) è il "papà" di Skerlock Holmes. Dopo la laurea in medicina nel 1885 ad Edimburgo, città in cui era nato e un'esperienza come medico a bordo su una baleniera, aprì uno studio a Southsea dove, si dice, non ebbe molto successo. Nel tempo libero scriveva racconti: i primi erano un misto di avventura e fantanatura, tra i tanti ricordiamo *The Americans tale*, una storia in cui il tema principale è costituto da una pianta mostruosa, giunta dal Madagascar, che si nutre di uomini. Questa idea della natura che si rivolta, o che comunque invoca la sua autonomia, è rinvenibile anche nel noto *Il mondo perduto* da cui saranno tratti numerosi film.

Nel 1887 sullo "Strand Mgazine" apparve il primo racconto che aveva come protagonista Sherlock Holmes e il suo assistente dottor Watson, si intitolava *Uno studio in rosso* ed è divenuto l'archetipo del romanzo poliziesco per eccellenza. Sulla stessa rivista continuarono ad uscire periodicamente le avventure dell'investigatore inglese e nel 1891 apparve la prima raccolta delle avventure di Holmes. Durante la guerra anglo-boera fu corrispondente dal Sudafrica. Incarico che svolse anche in occasione della Prima Guerra Mondiale. Doyle creò anche altri personaggi, come il professor Challenger, il colonnello Gerard ambientato nell'età di Napoleone e il cavaliere medievale Sir Nigel Loring, nessuno eguagliò il grande Sherlock. Nel 1902 ottenne il titolo di baronetto; sette anni prima era stato nominato dal re "Cavalieri d'Italia". Nell'ultima parte della sua vita Doyle divenne un attivista dello spiritismo, tenendo conferenze in giro per il mondo. Alcune delle sue esperienze sono raccolte nel libro *The new revelation.*

Tralasciando il vasto corpus di occasioni di approfondimento che contrassegna la produzione letteraria che ha come protagonista Scherlock Holmes, a cui si aggiunge una bibliografia sconfinata, in questa sede vorremmo proporre un tema che crediamo ad hoc per "Altrove": l'uso della cocaina da parte del noto investigatore.

"Sherlock Holmes prese il flacone ch'era sulla mensola del camino, tolse la siringa dall'accurato astuccio di marocchino e con le dita lunghe e nervose preparò l'ago. Quindi si rimboccò la manica sinistra della camicia: per qualche attimo fissò affascinato la fitta rete di piccoli punti che le innumerevoli bucature avevano lasciato sul suo braccio pallido. Fissò l'ago nel punto desiderato, premette il piccolo pistone e finalmente si lasciò andare nella poltrona di velluto, traendo un lungo sospiro soddisfatto. Tre volte al giorno, per molti mesi, avevo assistito a questa scena".

A parlare, o meglio ma scrivere, è il dottor Watson, compagno inseparabile dell'investigatore e soprattutto, nella finzione letteraria, il suo biografo ufficiale.

Di fatto si tratta dell'incipit de *Il segno dei quattro*: un riferimento all'uso di stupefacenti che ricorre in un paio di altri casi e che si aggiunge a quella presente anche in un altro romanzo di Doyle con Holmes come protagonista: *Uno studio in rosso*.

Nel gioco degli specchi messo in atto dalla notevole massa di apocrifi, che sono comunque espressione del grande successo riscosso dall'investigatore inventato da Doyle, la questione sulla cocaina non poteva passare inosservata: nel 1975, Nicholas Meyer ha scritto un libro che ha come tema dominante appunto l'abuso di droghe da parte di Holmes. Il libro, *La soluzione sette per cento*, intende essere una sorta di diario con le memorie del fido Watson. L'assistente dell'investigatore più famoso del mondo, descrive come l'amico divenne schiavo della cocaina, perdendo via via sempre il contatto con la realtà. Ciò lo

---

Il corpus delle opere di narrativa con Sherlock Holmes come protagonista consiste in cinquantasei racconti e in quattro romanzi. I quattro romanzi sono: *Uno studio in rosso* (1887); *Il segno dei quattro* (1890); *Il mastino dei Baskerville* (1902) e *La valle della paura* (1915). Le cinque raccolte di racconti sono: *Le avventure di* Sherlock Holmes (1892); *Le memorie di* Sherlock Holmes (1894); *Il ritorno di* Sherlock Holmes (1905); *L'ultimo saluto di* Sherlock Holmes (1917) e *Il taccuino di* Sherlock Holmes (1927).

condusse ad un punto tale di disordine che, nell'aprile 1891, cominciò a considerare un pericoloso criminale il suo antico precettore, il professor Moriaty.

Per inciso ricordiamo che nel Canone – i libri scritti da Conan Doyle e con Holmes come protagonista – il professor Moriaty è effettivamente "il cattivo" e acerrimo nemico dell'investigatore, mentre nell'apocrifo di Mayer il suo ruolo risulta completamente stravolto. Comunque, ritornando a *La soluzione sette per cento*, troviamo Watson che dopo aver letto un articolo sulla cura della cocaina effettuata da un giovane medico viennese (Sigmund Freud)[13], trova il modo di far incontrare il suo amico con il futuro creatore della psicoanalisi.

Quest'ultimo sottopone con successo l'investigatore ad una terapia ipnotica durante la quale i due trovano anche modo di operare affiancati nell'indagine su un caso di criminalità locale che, naturalmente, sarà risolto felicemente.

"Holmes e Freud scoprono così vicendevolmente l'impiego degli stessi metodi - osservazione e deduzione - nelle rispettive attività.

Durante la seduta finale di ipnosi Freud ottiene lo svelamento delle ossessioni di Holmes. Spinto alla droga dall'infelicità fin dai tempi degli studi universitari, Holmes divenne investigatore per punire i malvagi e assicurarli alla giustizia. Lui stesso nell'infanzia aveva assistito all'omicidio della madre adultera da parte di suo padre e alla fuga dell'amante di lei, il precettore Moriarty.

Freud conclude che i fatti svelati spiegano tutte le vicende successive: l'origine del vizio di Holmes, il motivo per cui ha scelto la sua professione, la sua avversione per le donne e l'odio per il professor Moriarty.

A questo punto il gioco del rinvio, corroborato dall'invenzione letteraria, rende evidenti le possibili analogie.

La cocaina può rappresentare il termine medio che unisce Freud e Holmes, psicanalisi e investigazione.

---

[13] S. Freud (1856-1939) dedicò alla cocaina uno dei suoi primi studi valutandone, tra l'altro, gli aspetti terapeutici: Über Coca, Secundararzt im. k. k. Allgemeinen Krankenhause in Wien, Zentralblatt für die gesammte Therapie, 2, 1884, pagg. 289-314.

L'attività dell'indagine, la scoperta dei nessi che determinano le catene dei fatti accomuna la psicanalisi e l'investigatore, il medico e il poliziotto, contagiati entrambi dalla promiscuità col male"[14].

In effetti la connessione tra pratica medica e investigazione criminale costituisce un leitmotiv particolarmente importante e ricco di interessanti risvolti epistemologici. Forse non è senza significato che Doyle fosse laureato in medicina e per un certo periodo esercitasse la professione prima di dedicarsi totalmente alla letteratura[15].

Nella rilettura proposta da Meyer, Holmes viene descritto come un soggetto affetto da un disturbo paranoideo, con idee di persecuzione che hanno nel professor Moriaty il referente primario.

L'immagine che ne scaturisce è quella di un uomo disturbato, con comportamenti spesso squilibrati, comunque anormali, il che, in larga misura, non si differenzia poi così tanto dal personaggio così come appare in alcune pagine di Doyle.

Sulle condizioni psichiche di Sherlock Holmes, così come risultano nei romanzi e nei racconti di Conan Doyle, l'investigatore sembrerebbe, in alcuni casi, rivelare un carattere con tendenze all'isteria, anche se questa sua peculiarità – prendendola per buona – è comunque quanto

---

[14] E. Cardesi, *Una sniffatina… letteraria con Sherlock*, in AA.VV., *I segreti di Sherlock Holmes*, Torino 2004, pag. 225.

[15] Carlo Ginzburg nel suo saggio giustamente famoso *Spie. Radici di un paradigma indiziario* (pubblicato in *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Torino 1979 e in seguito in *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino 1986), pone in rilievo come verso la fine del XIX secolo, sia emerso nell'ambito delle scienze umane un modello epistemologico basato sulla valorizzazione degli indizi, delle piccole tracce, delle spie, in un'ottica positivista diretta alla ricerca di verità culturali attraverso un metodo in forte contrapposizione a quello storico.

Il metodo indiziario, espresso, ad esempio, negli studi artistici di Giovanni Morelli (1816-1891), nelle invenzioni letterarie di Arthur Conan Doyle, ma anche in alcune intuizioni di Freud, può aprire delle nuove strade per indagare temi problematici, ponendo su un unico livello materiali provenienti da contesti anche molto diversi e ipotizzando interpretazioni interdisciplinari degne di attenzione.

In questo modo, le casualità interpretative sono azzerate o almeno molto ridotte, in quanto ogni frammento raccolto non permette una definitiva lettura dell'insieme, ma apre nuove strade di indagine, imponendo una lettura meno epidermica.

vogliamo continuare a credere, sulla base dei tanti luoghi comuni che caratterizzano questo genere di letteratura di cui Holmes è il protagonista indiscusso.

Difficile stabilire in che modo – nel progetto letterario dell'autore – l'uso della cocaina potrebbe essere un parametro condizionante del "caratteraccio" di Holmes. Tutto viene lasciato al quasi virgiliano ruolo di Watson che in qualche caso sembrerebbe una sorta di alter ego di Doyle, come lui medico.

Watson, ne *Il segno dei quattro*, vedendo l'investigatore che effettua le pratiche per iniettarsi la droga, domanda: "Cos'è oggi? Morfina o cocaina?".

Ironica, secondo il carattere di Holmes, la risposta: "Cocaina, una soluzione del sette per cento. Vuole provarla?".

Aggiungiamo un aspetto che non ci pare per nulla secondario, pur continuando a tener presente che parliamo di un personaggio prodotto dalla fantasia di un prolifico autore. Ci riferiamo alla notevoli conoscenze di chimica possedute dall'investigatore. Watson, in *Uno studio in rosso*, considera queste conoscenze "profonde" e, qua e là, negli altri racconti e romanzi, traspare in effetti l'utilizzo della chimica da parte dell'investigatore e con un modus operandi che lascia supporre una certa esperienza.

Ne consegue che un prodotto come la cocaina da parte le Holmes non poteva essere assunto senza la dovuta consapevolezza, viste le sue conoscenze "profonde" di chimica. Quindi, in parole povere, quando si iniettava la cocaina, Holmes era consapevole di utilizzare un prodotto i cui effetti avrebbero determinato effetti facilmente prevedibili.

In realtà, ne *Il segno dei quattro* l'investigatore afferma: "Non posso vivere se non faccio lavorare il cervello. Quale altro scopo c'è nella vita? Ha mai veduto un mondo così grigio, deprimente, inutile? Guardi come la nebbia giallastra turbina nella strada e si sposta lentamente attraverso le case di un bruno grigiastro. Cosa ci può essere di più disperatamente prosaico e materiale? A che serve possedere delle facoltà, dottore, quando non si ha modo di esercitarle? Il crimine è una banalità, l'esistenza è una banalità, e sulla faccia della terra le uniche qualità che abbiano una qualunque funzione sono quelle più banali". E ancora: "Posso fare a meno di stimolazioni artificiali. Ma aborrisco la monotona routine dell'esistenza. Ho un desiderio inestinguibile di esaltazione

mentale. Ecco perché ho scelto questa mia particolare professione o, meglio, l' ho creata, poiché sono l'unico al mondo ad esercitarla".

L'attività fisica e quella frenetica sul piano del lavoro, sostenuta dall'uso di droghe, finirono per ledere la sua salute, imponendogli dei periodi di riposo forzato, il che lo rendeva particolarmente nervoso e depresso. Così ne *Il segno dei quattro*: "La mia mente si ribella all'inattività. Datemi problemi, datemi lavoro, datemi il più astruso crittogramma o la più intricata analisi ed ecco mi sento nella mia giusta atmosfera. Allora posso fare a meno di stimolanti artificiali"[16].

E così tutta la vicenda tende a rastremarsi in direzione della solita questione: la psicologia, o forse sarebbe più corretto dire la problematica psicoanalitica di Sherlock Holmes.

All'origine l'uso e forse l'abuso della cocaina?

La risposta è forse celata nell'intersecarsi della vicenda holmesiana con le speculazioni di Freud, binomio imperdibile per gli apocrifi, ma si scarso valore sul piano della filologia. Tutto ciò riesce, comunque, pur nel paradosso, a suggerire una connessione tra realtà e immaginario secondo un copione ricorrente tra gli appassionati di Scherlock Holmes.

Nel 1936 "Lancet" pubblicò un articolo dal titolo emblematico che può essere così tradotto "Sherlock Holmes era tossicodipendente?"[17], giungendo alla conclusione che il noto investigatore si era di fatto preso gioco di Watson, lasciandogli credere di far uso di allucinogeni, quando in realtà non era così.

In tempi più recenti, W.H Miller[18] è giunto alla conclusione che Holmes non si sarebbe servito della cocaina, artefice di un deterioramento morale e fisico, bensì di un alcaloide della bella donna.

La questione sull'effettivo prodotto usato da Holmes è stato oggetto di un articolo particolarmente interessante del farmacologo W. Modell, che tra l'altro ha scritto: "la cocaina dà assuefazione ma non dipendenza

---

[16] Ved. anche: *I signori di Reigate* (1893), *Il piede del diavolo* (1910); *Il cliente illustre* (1925).

[17] Anonimo, *Was Sherlock Holmes a Drug Addict?*, in "Lancet", 2, 1936.

[18] W.H. Miller, *The Habit of Sherlock Holmes*, Transactions and Studies of the College of Psysicians of Philadelphia, 5, 1978.

fisica, per cui personalità forti come quelle di Holmes e Freud non ebbero difficoltà a controllarne l'uso"[19].

In seguito, le domande si sono spostate dalla ricerca della tipologia di droga usata da Holmes, ai motivi che potrebbero aver determinato la necessità di servirsene. Di fatto due le ipotesi: una condizione maniaco-depressiva che era contrastata con l'assunzione della cocaina; oppure uno stato di malessere (depressione) scaturito dall'assenza di lavoro investigativo.

Giungere ad una conclusione forse non serve a nulla e poi, semplicemente, la conclusione non è tanto scontata, visto che il nostro soggetto è il prodotto dell'immaginazione di uno scrittore geniale. E Holmes continua ad essere il risultato di un'alchimia letteraria, anche quando sembrerebbe un personaggio reale. Insomma, non è così "Elementare Watson"…

---

[19]W. Modell, *Mas Drug Catastrophes and the Roles of Science and Technology*" in "Science", 156, 1967.